

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغير في الأفكار

س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

المجلد الثاني (القرن التاسع عشر)

تأليف : فوانكلين - ل - باومر
ترجمة : د. أحمد حمدي محمود



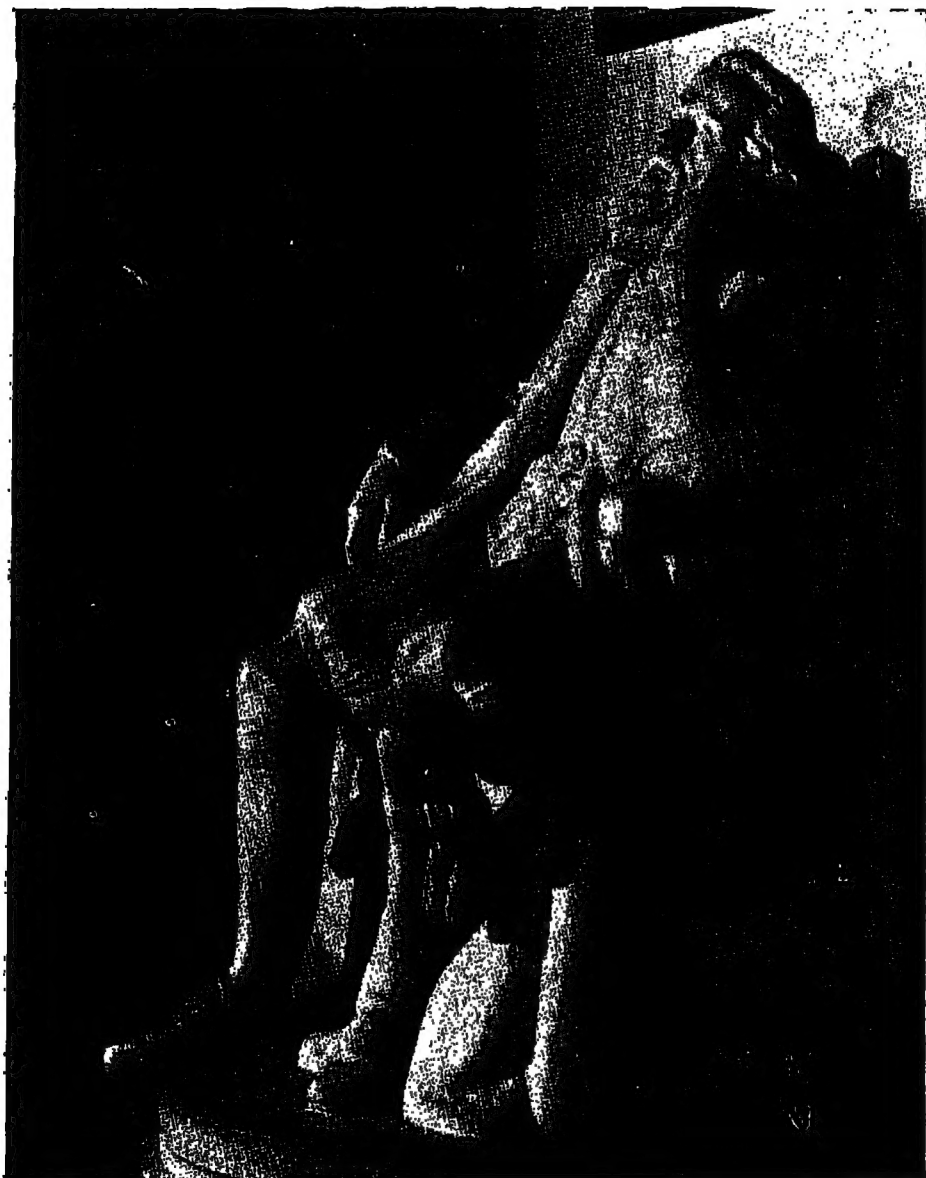
المؤسسة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٨

إهداء 2005
الأستاذ الدكتور / أحمد حمدي محمود
القاهرة

الفلاف : محمد قطب

الاخراج الفني : مراد نسيم



الجزء الثاني

القرن الثامن عشر

- الكينونة والصيرورة
- الدراسة الصحيحة للبشرية
- انساق الطبيعة
- التاليفية والاتحاد ..
- الحرية والتساواة
- فلسفة التاريخ

الكينونة والصيرورة

خلال القرن الثامن عشر ازدادت صخباً « نغمة الصيرورة » ، التي سبق أن سمعت أبان القرن السابع عشر ، ولكن ربما حدثت مغالاة في تقدير دورها أكثر من المعقول ، وحدث الشيء نفسه كذلك في الكتابة التاريخية للعصر . وتجيء هذه المبالغة من أثر التركيز الضيق للغاية على « التنوير » ، وكأنه القسم الأوحى الذي يستحق الإشادة من فكر القرن الثامن عشر ، أو كذلك نتيجة للاسراف في بيان بعض سمات من فكر التنوير ذاته ، كالهجوم على الانساق الفلسفية مثلاً ، والاصرار على الإصلاح - على حساب الآخرين . وقبل ان نحاول تقدير ما حدث من نمو لفكرة الصيرورة ، من المفيد ان نفحص في ايجاز منظور التنوير ، وطبيعته (١) ، وكذلك بعض خصائص رحيبة من فكر القرن الثامن عشر .

هل كان القرن الثامن عشر « عصر تنوير » ؟ لقد قال كانط انه كذلك ، كما هو معروف . وهذا ما فعله ، ايضاً فلاسفة الموسوعة Les philosophes وسماه كانط ايضاً « بعصر النقد » ، وبذلك ربط بينه ، كما فعل كثيرون فيما بعد - وبخاصة بعد الثورة الفرنسية - وبين المبادئ التي لها قداسة القدامى . ولكن الجانب البناء كان له دائماً القدر الملقى في نظر كانط : اذ فسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الاولى تجاه التنوير . وعنى كانط بالتنوير الاستخدام الحر العام وكذلك الخاص

(١) لم نقم بأى محاولة هنا لوصف عصر التنوير . وما كتب عنه كثير للغاية ، وملاحظه الأساسية معروفة تماماً ، ولا داعى لتكرارها .

للعقل ، الذى تعرض للتقييد الصارم حتى ذلك الحين من الثقافات ومن العقائد المتزمتة ، ولم يك كائنا خاضعا لوهم ما يدفعه الى تصور أنه يحيا فى « عصر تنور » ، أى فى عصر يسمح فيه للمتنبئين فى شتى الانحاء بفعل ما يفكرون فيه . ومع هذا فقد اعتقد ان خطوات كبيرة قد قطعت فى « قرن فردريك » (اى فردريك الأكبر ملك بروسيا ، الذى لم يقدم على اخضاع افكار الناس للرقابة ، فى مسائل الدين على أقل تقدير) (٢) . وقال الشئ نفسه دنيس ديدرو صاحب الفضل فى اعداد أعظم مغامرة طموحة فى النشر فى هذا العصر أى موسوعة عقلانية مدروسة للعلم والفنون والحرف

Encyclopédie raisonné des sciences, des arts, et des metiers.

(١٧٥١ - ١٧٧٢) وان كان قد اشار اشارة اكثر صراحة الى التغير . اذ بدا القرن الثامن عشر فى نظر ديدرو « عصرا فلسفيا » ، فيه اكتشف اهل الفكر بعد استعمال العقل قواعدهم حتى فى الاستطابق . ولم يتحقق ذلك بالرجوع الى كتب الثقافات فى الماضى ، وانما بالرجوع الى « الطبيعة » . واسكرت الثورة التى جرت فى عقول الناس ديدرو مثل كثيرين من « فلاسفة الموسوعة » . فقد أدرك أنها قد اكتسحت كل ما قبلها ، وجعلت كل شئ فى نهاية المطاف ، بما فى ذلك الانسكلوميديا ذاتها غير مسايمة للعصر (٣) . فالتنوير اذن - وكما قال ارنست تروليتش وآخرون فيما بعد - هو المحور الذى التفت حوله الأمم الأوروبية عند نقلتها من العصور الوسطى الى « الازمنة الحديثة » . وبذلك تمت النقلة من نوع من التفكير خاضع للخوارق والغيبيات والثقافات الى تفكير طبيعاني علمى فردى . وتبعاً لهذا التفسير ، يكون التنوير قد مثل الدفعة الرئيسية فى فكر القرن الثامن عشر . وبالمناسبة ، نستطيع القول مثلما حاول الباحثون المحدثون كثيرا ان يوضحوا بأن التنوير ذاته هو شئ اشبه بالهدف المتحرك ، واختلف اختلافا بينا من بلد لآخر ، كما اختلف فى المراحل الباكرة عنه فى المراحل المتأخرة ، وأنه كان فى كل الاوقات حركة مركبة ، معرضاً للتمزق من الشكوك الغالبة ، وتقلبات العقل ، والانقسامات الداخلية ،

(٢) Immanuel Kant فى مقال شهير بعنوان ما هو التنوير ؟ نشر فى المجلة الشهرية Berliner Monatschrift ١٧٨٤ . وترجم جملة مرات . يردد الكاتب دائما مصطلح les philosophes أحيانا من قبيل السخرية وقد آثرنا ترجمته بفلاسفة الموسوعة ، على أن تفهم السخرية من السياق .

(٣) Denis Diderot - مادة Encyclopédie ضمن
Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des et des métiers.
ويشار اليها دائما فى الكتاب باسم الانسكلوميديا فقط .

وأنه لم يستنفذ بأى حال رصيده أو بذور فكره فى القرن الثامن عشر .
 فمثلا الكلاسيكية الجديدة ، رغم أنها قد ارتبطت أحيانا ارتباطا وثيقا
 بالتنوير . إلا أنها لا يمكن أن توصف بأنها مجرد وجه من وجوه فكر
 التنوير . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالحركة الألمانية ، أو الفرنسية
 Sturm und Drang (الانتفاضة العاصفة) ، أو الرومانتكية ، أو بطبيعة
 الحال الحركة المعادية لفلاسفة الموسوعة Antiphilosophes الذين كانوا
 رغم تقاعدهم يتمتعون بقوة كافية تساعدهم على الهجوم المضاد ، والاقناع ،
 كما أثبتت الثورة الفرنسية ، وما تلاها .

وتتعرض لنفس الاعتراض الاسماء الأخرى التى اطلقت على العصر
 مثل « عصر العقل » و « عصر السعادة » ، أو « الجرى وراء السعادة » .
 وكثيرا ما استعملت هذه الاسماء كمانشيتات ، وبخاصة « عصر العقل » .
 فعلى ما نذكر ما قاله الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم ، الذى كان
 صديقا ثم عدوا للتنوير بالتناوب عن العقل والاهواء فى تكوين الانسان ،
 وسنعود لهذا الموضوع فى الفصل المخصص للكلام عن انثروبولوجيات
 القرن الثامن عشر . قال هيوم : « العقل عبد الاهواء ، وينبغى أن يكون
 كذلك ، ولا يستطيع الادعاء بقيامه بأى وظيفة غير خدمتها وطاعتها » (٤) .
 ووضع الفلاسفة الفرنسيون ايضا حدودا لقدرات العقل المعرفية . مختلفة
 الى حد بعيد فى هذه الناحية عما قاله كبار العقلانيين فى كل من العصور
 الوسطى والقرن السابع عشر . وفى رأيهم أن العقل مقيّد بالتجربة
 الحسية ، ومن ثم فانه لا يستطيع النفاذ الى ما وراء عالم المظاهر . ومن
 ناحية أخرى ، فإن العقل قادر على قراءة هذا العالم : عالم الطبيعة التجريبية
 قراءة حسنة ، وعلى استنباط القوانين العامة منها . وهذا ما يدفعه على
 الأقل الى النهوض بطرائق توجيه الفعل الانسانى . وفى القرن الثامن
 عشر ، ازدادت العقلانية تقيدا بالتجريبية ، مثلما يتضح من التلخيص
 التجديدى الذى وضعه كانط لكتاب نقد العقل الخالص (١٧٨١) .

ونتحدث بعد ذلك عن ما هو « عصر السعادة » ؟ يقول مؤرخ محدث
 ان السعادة « كانت من المتسلطات الكلية على العصر (٥) » . والحق أن

(٤) A. Treatise on Human Nature — David Hume الكتاب الثانى
 of Passions الجزء الثالث - القسم الثالث .

(٥) La pensée européenne aux XVIII siècle, - Paul Hazard
 باريس ١٩٤٦ الجزء الأول - الفصل الثانى . ألف الكتاب الأساسى فى هذا الموضوع روبرت
 موزى Robert Mauzi بعنوان L'idée du bonheur dans la littérature et
 la pensée française au XVIII siècle. باريس ١٩٦٠ .

المؤلفات التي تحدثت عن السعادة كانت وفيرة ، وتمثل شيئا جديدا في النظرة الاخلاقية لما لا حصر له من الناس . فلقد أكدت الجسرى « وراء السعادة الدنيوية » كهدف واع ، بل « كحق يحل محل فكرة الواجب » ، وغنت التمرد على الزهد المسيحي والآخرويات . ولكن في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، ظهر تمرد على السعادة ، أو على أقل تقدير ظهر اتجاه الى زيادة صلاحية التصميم الاخلاقي ، ورفض ترف الروكوكو ، والنفور من متعة التفلسف ، ودعوة الى العودة الى البساطة وفضائل حياة البيت والأسرة والواجب الوطني . وليس من شك أن هذه الاخلاقيات الجديدة التي حجبت الاخلاق القديمة قد انعكست في الثورة الكانطية في الاخلاق ، وما فيها من أوامر قاطعة للالتزام الواجب الصارم ، وعند كل من روسو وديدرو ، وفي الفن عند رسامين مثل جاك لويس دافيد ، وجان باتيست جريز . وظهرت محاولة لتجسيم هذه الاخلاقيات في كيان عضوى في « جمهورية الفضيلة » اثناء الثورة الفرنسية .

وفي كتاب حديث العهد ، كتب مؤرخ الفن كنيث كلارك أن جيا باتيستا بيرانيى « لديه مبرر حسن لكى يعد أول فنان رومانتيكى عظيم (٦) » . وبني كلارك مزاعمه على أول مجموعة من اعمال الحفر الفنية أبدعها بيرانيى عن السجون المتخيلة أو الـ Carceri في أربعينات القرن الثامن عشر . وفيها ظهر فن عمارة ققلوفى Cyclopean وسلاسل فانتازتيك ومعدات تعذيب . وكثيرا ما كان بيرانيى يستقطر من آثار القدم الكلاسيكية ذاتها معانى الرعب السوداوية . ولقد بحث مؤرخون آخرون — كما أشار كلارك — عن أصول الرومانتيكية ، وأرجعوها على أقل تقدير الى خمسينات أو ستينات القرن الثامن عشر . والهدف الذى بحث هنا ليس تحديد تاريخ دقيق ، لأن هذه المحاولة لن تجدى ، ولكنها بكل بساطة لتذكرتنا ان القرن الثامن عشر ، كان أيضا « عصر رومانتيكيا » وسنرجى الكلام عن هذه الحركة حتى نصل الى القرن التاسع عشر لأنها لم تبلغ ذروتها الا آنثذ ، غير أنه من الخير ان نذكر الآن ان الرومانتيكية قد أجدت أيضا ثورة في الفكر ، اتسمت بقوتها تبعا لنظرتها ، مثلما فعلت حركة التنوير والثورة العلمية ، وأنها لونت بعمق فكر أوربا الحديث وأمريكا .

ورغم الاختلاف الكبير الذى اتسم به « القرن الثامن عشر بحيث بدا كأنه جملة قرون » ، الا أن هذه الكثرة من القرون قد كشفت عن شيء واحد مشترك . فكل هذه النظرات قد عنت — على نحو أو آخر — حدوث

تغير عن معايير الماضى ، وفى بعض أمثلة ، الدراية بالتغير كشيء أكثر من ظاهرة عابره للحياة البشرية والتاريخ . ولكن كانت هناك طببيعة الجال ايضا استمرارية بالاضافة الى التغير فى تفكير القرن الثامن عشر . وهذا ما حاول كارل بيكر قوله فى كتابه الذى اثار الجدل بعنصوان Heavenly City of the 18th Century Philosophy . ولسنا ملزمين باقرار كل شيء . قاله بيكر لعرض نقطته الرئيسية كقوله ان القرن الثامن عشر كان « عصر ايمان وعصر عقل ايضا » . ولقد اهتم بيكر نفسه ببيان أن فكر فلاسفة الموسوعة كان من حيث اسلوبه ومضمونه اقرب فى جوانب معينة من العصور الوسطى منه الى القرن العشرين . ومع هذا فلقد ذكرنا بيكر هنا لا لاثبات هذه الملحوظة الخاصة ، التى تعد موضع شك الى حد ما ، ولكن لنؤكد (كما فعل هو بطريقته الخاصة دون ان يستعمل المصطلحات الفعلية) أنه قد استمر وجود الكثير من « الكينونة » فى صميم فكر القرن الثامن عشر ، حتى فى فكر أعظم الفلاسفة تقدما ، وفلاسفة الموسوعة ، وان كلمة « صيرورة » التى تبدو واضحة على الفور كانت مازالت تشير الى معايير لا زمنية ، أى الى قطوف عاجزة . والادلة المؤيدة لهذه الدعوى عن الصيرورة التى مازالت مختلطة بالكينونة ستذكر فى سياق هذا الفصل والفصول التالية . ولكن وحتى لا تقدر بأكثر من حقيقتها فيلزم أن تدرك قبالة القطرات الخلفية للتطورات الجديدة الهامة فى تصنيف الفنون والعلوم ، وما عقد من مقارنة بينهما ، ومع ما يصح وصفه باعادة التفتيط العميقة للأسئلة الدائمة . وتبعاً لذلك فاننا سنتجه بعد ذلك الى هذين الموضوعين المتراپطين ويتضمن كل منهما التغير والصيرورة :

لقد عقب مؤرخ جاء فيما بعد لتدهور وسقوط الامبراطورية الرومانية فى مقال فياض بالحيوية والتبصر على الأدب كما يبدو من مظهر الكتاب ، ولكنه فى الحق قد تحدث عن المعرفة والتعلم بوجه عام عند كلامه عن تذبذب الذوق الانسانى فى « الدراسات » . اذ لاحظ ادوارد جيبون « ان كل البلدان وكل القرون قد عرفت ان بعض العلوم تحظى بالتفضيل – الذى غالباً ما يكون بغير حق – ، بينما تذبل دراسات أخرى لتعرضها لآزراء لا يستند على أكثر من قليل من المعقولة . وهكذا هيمنت الميتافيزيقا والديالكتيك (الجدل) المنطقى على فكر ما بعد موت الاسكندر الاكبر ، وعلى السياسة والبلاغة فى ظل جمهورية روما ، وعلى التعاقب ، على الشعر والنحو والتشريع ابان بواكير الامبراطورية التى جاءت فيما بعد » . وعندما رجع جيبون الى أيامه (فى القرن الثامن عشر) أسف لتدهور الكتابة Belle lettre التى كانت تتضمن الكتابة التاريخية العلمية ، التى بدأت بالمشاحنة الشبهيرة بين القدماء والمحدثين ، ثم جلست كل من

انفزياء والرياضة على العرش . و اردف جيبون قائلا : « ولعل سقطتهما لن تكون بعيدة (٧) » . وبوجه عام ، لقد بدأ الموسوعيون الفرنسيون الذين لم يشعر جيبون بأى قرابة تربطه بهم ، محاولتهم الجبارة لتسجيل وتقويم واعادة تنظيم الفنون والعلوم . وقام كانط بشيء مماثل بعد ذلك ببعض الوقت . اذ عاد كانط الى النظر فى التغيرات التى طرأت حديثا ، ولاحظ - مثل جيبون - انسياب العلوم وانطلاقها فى عصره . وارتفع شأن بعضهما فى نظر العامة ، وسقط البعض الآخر فى نظرهم ، بينما بقيت امثلة قليلة صامدة أو تقاوم الانزلاق . هذه امثلة قليلة للاهتمام الشديد بمقارنة الفنون والعلوم طيلة القرن . ورغم أن الآراء قد اختلفت ، وكثيرا ما تصارعت حتى بين المشتركين ، فى تحرير « الانسكلوبيديا » الا أنها قد اعطتنا مفتاح ما كان يجرى فى صميم فكر القرن الثامن عشر .

هناك اتجاهات معينة وقفت صامدة بلا منازع ، ونبدأ بالقول بأن المصطلحات ذاتها كانت بكل وضوح فى حالة تغير ملحوظ . فلقد اتخذت « الفلسفة » معنى جديدا فى الانسكلوبيديا ، وعرف العلم تعريفا أدق ، وحددت الفروق الدقيقة بين الأنواع المختلفة للفن ، أى « الفن الحر » و « الآلى » و « النجمل » . وتصدعت محاولات توحيد الفنون والعلوم ، والإحتفاظ بها موحدة . وتشهد الانسكلوبيديا أيضا بذلك . فلقد بدأ محرراها : ديدرو وجان ليرون دالمبير جهدهما ولديهما آمال واسعة لتنظيم كل فروع المعرفة البشرية والربط بين هذه الفروع ، وما لبثوا أن توقفوا عن هذه « المهمة الموسوعية » ، أو توقفوا على أقل تقدير عن محاولة وضع نسق على غرار انساق الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر . وعلى الرغم من أنهم استمروا - كما يحتمل - فى افتراض ان هناك نظاما عاما للكون ، ألا أنهم لم يعتقدوا ان العقل البشرى قادر على الاحاطة بهذا النظام فى شيء قريب من شموله . وكرر دالمبير فى المبحث الاستهلالي للانسكلوبيديا التحدث عن «مناهات» الطبيعة : و « الاسرار التى تستعصى عن النفاذ فيها » . وعلى هذا فان «مقدار المعرفة اليقينية» محدود بالتبعية . وأنتهى الأمر بأن نهض « محررا الانسكلوبيديا » بعملهما فى روح منهجية ، ولكن بلا أمل فى الاهتداء الى نسق كامل . ولقد استمدا هذه التفرقة من الفيلسوف كوندياك ، الذى كشط « روح النسق » فى كتابه *Traité des systèmes* (١٧٤٦) بالرغم من عدم انكاره الحصول على مبادئ

Essai sur l'étude de la littérature — Edward Gibbon.

(٧)

١٧٦١ - القسم الثانى . الف جيبون هذا المقال بالفرنسية ، التى كان قد تعلمها من قبل عندما كان فى سويسرا .

مستندة الى ظواهر معروفة ، واعتمادا على هذا استطاع الاحالة من فكرة
 لأخرى ، كما يحدث في القواميس ، والتعميم عندما تسمح الوقائع بذلك .
 بل وانشاء شجرة للمعرفة لتجميع الفروع « تحت وجهة نظر واحدة » .
 ولقد حقق الانسكلوبيديون في الواقع الغاية الأخيرة ، فاتبعوا منهج سيكون
 في تبويب كل الاشياء تحت عناوين تمثل الملكات النفسية الثلاث :
 الذاكرة والعقل والخيال ، ولكنهم اعترفوا باخلاص بأن هذه هي مجرد
 وسيلة ، لأن ما هو معروف أو يراد معرفته يمكن أن ينظر اليه تبعا
 لتصنيفات مختلفة . وقال ديدرو « إن الكون الحق وعالم الأفكار له عدد
 لا متناه من الجوانب التي تساعد على فهمه ، وإن عدد « الأنساق الممكنة
 للمعرفة الانسانية يتماثل في ضخامته هو وعدد هذه النظرات » وقال
 دالمبير بالمثل : « اننا قادرون على خلق العديد من الأنساق المختلفة للمعرفة
 البشرية التي تتساوى في عددها هي وخرائط العالم التي تمثل مخططات
 مختلفة (٨) » . وبذلك غدا الفيلسوفان (ديدرو ودالمبير) أقرب الى
 المتطرفين من اصحاب المنظورات الفلسفية . ويرجع هذا من ناحية الى
 تجريبيتهما التي اكدت خصوصا في حالة ديدور الافعال المغايرة كأساس
 لكل معرفة . وازدادت صعوبة التعميم في حالة ديدرو نتيجة لمعرفته ان
 الوقائع ليست كاملة بأي حال ، واعتقاده في حدوث تغير مستمر في
 الطبيعة . ولم يتماثل معه في هذا التطرف في المنظورية سوى قلائل من
 فلاسفة القرن الثامن عشر ، فلم يكن كذلك كوندياك بكل تأكيد ،
 أو العقلايون من انصار فولف في المانيا ، أو الاخلاقيون الانجليز ، أو حتى
 الماديون الفرنسيون (باستثناء ديدرو) . وانشأ كريستيان فولف الذي
 ساد الفلسفة الألمانية زهاء نصف قرن نسقا محكما من المعرفة ، ولاحظ
 الفروق ، كما أنه بين كيف تترايط الأجزاء جميعا في متابعة استنباطية
 محكمة . غير أن نسق فولف قد جاء في وقت مبكر نسبيا (٩) ، واعداد الى
 الأذهان « العلم الكلي » ، الذي حظى بشعبية في القرن السابق . وكانت
 العجلة قد دارت في الاتجاه المنظوري الذي أشارت اليه الانسكلوبيديا ،
 ويستطاع تقديره من الفاصل بين فولف وكانط في هذا المضمار . فعلى الرغم
 من أن كانط قد تناول المعرفة بأسرها كميدان لبحثه ، إلا أنه قد صادف
 جهدا كبيرا أكثر من فولف في ربط الأجزاء سويا . والواقع ان « الفلسفة

(٨) Diderot نفس المرجع (انظر ملحوظة رقم ٣) -
 D'Alembert Discours préliminaire - Encyclopédie.
 الجزء الأول . لقد اعتمدت على الترجمة الانجليزية في الأجزاء التي استشهدت بها . وهي
 مأخوذة عن Preliminary Discourse and Encyclopædia.
 (٩) Wolf's Preliminary Discourse on Philosophy in General
 وبه بيان لتصنيف العلوم وكتب ١٧٢٨ .

النقدية » لكانط قد اجتهدت الى الوحدة في العقل الإنساني . فهو رغم ان طبيعته ترمى الى افتراض الوحدة ، والبحث عنها ، الا أنه لا يستطيع أن يدركها في الطبيعة . وكانت حياة كانط ، وفكره ، على حافة الذاتية والموضوعية .

وكما لاحظنا من قبل ، لقد صنفت الفنون والعلوم ، ورتبت على انحاء مختلفة في القرن الثامن عشر . فلم تبق الا آثار « من سيطرة اللاهوت » . كما دعاها دالمبير ، وفي شجرة معرفة « الانسكلوبيديا » ظل اللاهوت الطبيعي والمقدس يظهر كعلم ، ولكنه خاضع للتاريخ والفلسفة (اللذين نظر اليهما على التوالي كمناظرين للمكتى الذاكرة والعقل) . واختلف دالمبير عن بيكون في هذا الشأن ، وفسر موقفه بالآتي : « ان فصل اللاهوت من الفلسفة بمثابة قطع الفصن من الجذع الذي يتحد معه بطبيعته (١٠) » . وعلى أي حال ، لقد حدث انقلاب في كل شيء عند فلاسفة الموسوعة الاكثر تطرفا . فبعد أن كان اللاهوت ملك العلوم ، فانه أصبح الآن مجرد تابع ، أو ربما استبعد باعتباره غير جدير بالانتباه . واذا تحدثنا بوجه عام قلنا ان المقدمات اللاهوتية استمرت تحدث اثرها في بعض عوالم الفكر ، كما هو الحال في الفلسفة الطبيعية والاخلاق . ورغم كل هذا فيبدو واضحا ان عملية الاتجاه الى العلمانية ، التي بدأت فاعليتها في القرن السابع عشر ، قد أسرعت في خطاها ، وازدادت العلوم اتصافا باستقلالها ، أو اقتربت من ذلك .

وتحولت الفلسفة مرة أخرى ، الى شيء آخر . فلقد ارتقت مكانتها ، وتدهورت معا . ويتوقف ذلك على نوع الفلسفة التي نتحدث عنها . ولاحظ كانط ظهور لا اكرات متزايد بالميتافزيقا . ومن جهة أخرى ، فلقد هلك الانسكلوبيديون - كما رأينا - للقرن كمصر ذهبي للفلسفة فقال دالمبير : « الفلسفة تمثل الذوق السائد في قرننا (١١) » . ولم تك هذه النظرات متناقضة : فلقد عانت الميتافزيقا من نكسة ، وبخاصة عند القائلين بوجود المعاني الفطرية « الفطريانية » innatism التي اعترض عليها كل من كانط والتجريبيين الفرنسيين باعتبارها بعيدة عن التجربة الحسية ، ومن ثم تعد « وهما » . وعلى الرغم من ان كانط كان معارضا

(١٠) Discours préliminaire — D'Alembert. الجزء الاول - انظر

ملحوظة نمرة ٨

(١١) D'Alembert - نلس المرجع

للدوجماتيين ، الا أنه اسف للاتجاه المعادى للميتافيزيقا . وحاول ان يردّه على أعقابهِ بأن يعيد تأسيس الميتافيزيقا على قاعدة نقدية جديدة . وان هذا هو جوهر الثورة الكوبرنيقية في الفلسفة . ولكن الفلسفة كما فهمها ومارسها الانسكلوبيديون كانت تدل عادة على شيء بعيد الاختلاف . ففى معناها العام ، كما ظهر مثلاً فى الشجرة الانسكلوبيدية ، كانت تعنى ببساطة خلاصة المعرفة التى تجيء من العقل الانسانى . وتتضمن الميتافيزيقا واللاهوت . وتتضمن أيضاً « علم الانسان » ، وعلم الطبيعة برمتيهما . وعندما كانت تعبر عن مفضلاتهم الشخصية فانها كانت تناصر التجريبية ، باعتبارها متعارضة مع الفطريانية innatism ولكن كان لها أيضاً روافد نفعية وعملية ، تبعاً لتصوير يكون للمعرفة (١٢) ، الذى لاقى إعجاباً عظيماً . وإذا استعملت بهذا المعنى ، فانها تعكس الدعوة الى الرجوع الى الأرض والاهتمامات الاصلاحية عند الكثير من مفكرى القرن الثامن عشر ، وبخاصة الفرنسيين . وامتدح دالمبير تصور ييكون للفلسفة « كعلم للأشياء النافعة » ، والتى تساهم فى سعادة الانسان ، وقال احد المشاركين الآخرين فى الانسكلوبيديا : « ان الفلسفة الحقة تصقل العقل أى انتباهه . وتساعد على امتداد مشغوليته الى ما هو أبعد ، أى الى الارتباطات الاجتماعية ، والارتقاء بالمجتمع المدنى الذى رآه كملكة الله على الأرض (١٣) » . والفلسفة بهذا المعنى الشعبى الجديد تضم الحياة العملية والنظرية .

بطبيعة الحال، فان الفلسفة قد ضمت فى الأغلب الفلسفة الطبيعية، وظلت الفلسفة الطبيعية ، كما لاحظ كانط ، فى اعظم حالاتها ازدهارا . فالاساس الذى ارتكنت اليه الاكاديميات العلمية الجديدة فى اجزاء أخرى من أوروبا ، والتمجيد غير العادى أولا لنيوتن ، وللكونت بوفون فيما بعد ، والاثارة التى أحدثتها الفروض الجديدة فى « التاريخ الطبيعى » ، وثورة الكيمياء ، واشتغال الهواة بأبحاث علم النبات وعلم الاحياء . كل هذه المظاهر تشهد بفسوخ مكانة الفلسفة الطبيعية ، وبأنها اصبحت « شيئاً عاماً » على حد قول كوندياك ، أى ليست مقصورة على القلة ، بل اصبحت « موضحة » الى درجة لم تتخيل حتى فى أواخر القرن السابع عشر . ومع

(١٢) انظر ص ٤٦ - ٤٧ و ٥٨ - ٥٩ لمعرفة تصور ييكون للمعرفة (الجزء الاول للكتاب وقد أصدرته الهيئة) .

(١٣) Encyclopédie انظر مادة Philosophie - لعل من كتبها هو البيجوى Dumarcais. (دومارسية) .

هذا فهناك عدة تحفظات يجب ان تراعى . أولا - فقدان الرياضة كاشد العلوم تجريدا بعضا من يريقها - كما تنبأ جيبون . ولربما حدثت مبالغة فى تقدير « ثورة العلم » كما دعاها ديدرو، وكذلك فى تدهور الرياضات . فلقد هاجم كل من ديدرو وبوفون الرياضة لأنها تقيم استدلالها دون اشارة الى وقائع الطبيعة . وحقا وكما سنرى فقد بدأ الاثنان (ديدرو وبوفون) الى جانب آخرين فى عدم الاعتقاد فى الطبيعة على أنها بصفة أولية اداة للرياضة . واتجه كانط ضد التقليد السائد فى الفلسفة الألمانية منذ لايبنتز وفولف ، فلم يؤمن بالمثل الأعلى الرياضى فى اليقين ، وحاول تحرير الميتافيزيقا من الرياضة . ومن جهة اخرى ، اثنى دالمبير - وكان رياضيا - على الهندسة كوسيلة خلاقة وخيالية للفكر . واهم من ذلك ان الروح الهندسية *esprit géométrique* قد استمرت الى حد ما تعمل كنموذج للعلوم الاجتماعية ، وحاول المريكزى كوندورسيه - وكان أيضا من علماء الرياضة - وسكرتيرا دائما لأكاديمية العلوم عندما وضع المصطلح الجديد *mathématique sociale* ان يخلق توازنا بين الرياضة ومشاهدات الوقائع الاجتماعية ، وحتى مثل هذه المشروعات ، التى ماثلت مشروعه ، فانها لم تك ترمى الى اخضاع السياسة والاقتصاد والقانون للفلسفة الطبيعية . وهذه ميزة ثانية يتعين ملاحظتها . وفى الانسكلوبيديا ، ظهرت العلوم الاجتماعية تحت عنوان الفلسفة والاخلاق، وليس عنوان علم الطبيعة : هنا ابتعد محررا الانسكلوبيديا أيضا عن بيكون : « اننا لا ندرى لماذا عمد المؤلف الشهير الذى عمل كمرشد لنا . . الى وضع الطبيعة قبل الانسان فى نسقته » (١٤) . وهكذا يتبين مدى اتساع امبراطورية العلم فى القرن الثامن عشر ، أو بمعنى أصح العلم الطبيعى ، الذى كان يتعامل - كما قد يقول بيكون - مع عالم الاجسام . غير ان هذا الاتساع لم يعن ابتلاع الطبيعة للأخلاق والفلسفة السياسية . فلقد اتجهت نية البعض على أى حال الى ان تظل الفلسفة السياسية متحررة من اللاهوت أولا وكذلك وبقدر أقل من الفلسفة الطبيعية .

ولم يخضع العلم للفن أيضا . فلقد فرقت الانسكلوبيديا بين الفن والعلم ، ولكن دون ان يؤدي ذلك الى أى إساءة للعلم ، فحديثا اكتسبت الفنون الميكانيكية والرفيعة مكانة سامية ، رغم وصفها بأن هدفها الناحية العملية والممارسة العملية ، وليس الدراسة النظرية . وبعد ان استعرض محررا الانسكلوبيديا التقسيم التاريخى للفنون الحرة والآلية خلصوا الى

القول بأن الفنون الآلية قد تعرضت للحطة بغير حق ، هنا أيضا ، كما هو الحال في التعريف السائد للفلسفة ، كان المعيار هو مدى النفع للمجتمع . ولقد ضمت الانسكلوبيديا ١١ جزءا من اللوحات التي تصور تقنيات الحرف والمهن في أوروبا المعاصرة ، وكأنها نوع من الاستعراض التكنولوجي عندما كانت أوروبا على أبواب الثورة الصناعية (اللوحتان ١ ، ٢) . واتبع ديدروبيكون في هذا الشأن عندما تخيل مجتمعا تحظى فيه الفنون الآلية بمؤازرة العلوم الانسانية فتتحقق بذلك السيطرة على الطبيعة لصالح الانسان . اذ كان مجتمعه (يقصد ديدرو) أيضا مجتمعا يعطى الاولوية للعمل باليدين وكذلك بالعقل : « دعونا نعلمهم (الحرفيين) فقد كان ديدرو ابن احد الحرفيين) كيف يفكرون تفكيراً افضل في انفسهم » . ويتضمن هذا القول في ثناياه مبدأ التسوية levelling واصر الدالير بالمثل على زيادة المساواة في المكانة بين العمال اليدويين والعمال الذهنيين : « على المجتمع أن لا يحقر الأيدي التي تخدمه (١٥) » ، ومن ناحية أخرى ، فإن الفنون الرفيعة (الجميلة) قد اتخذت المتعة كفاية أساسية . وقيل أنها تحاكي الطبيعة الجميلة La belle Nature ، وأنها هيئت كى تعتمد على الخيال وليس على العقل ، ولم يقصد بذلك أى استخفاف ، بعد أن احرزت الفنون الرفيعة مكانة مستقلة في القرن الثامن عشر ، ولم تعد مقيدة - كما كان الحال قبل ذلك - بالفنون الأخرى (١٦) . وظهرت نزعة أخرى لفصل الاستطابقا من الاخلاق مثلما فعل كانط عندما تعرف على ملكة نالفة في العقل الانساني سماها ملكة الحكم ، وجعلها متباينة مع كل من المعرفة والارادة (١٧) .

وعلى المستوى الموسوعي ، خصص للتاريخ أيضا موضع خاص . فهو نابع من الذاكرة مثلما تنبع من «الخيال» الفنون الرفيعة والشعر والدراما أيضا . وكان هناك خلاف ملحوظ في الرأي على مدى الاعتماد على التاريخ كمعرفة . ففي بواكير القرن ، وبعد ان تحرر آخر الأمر جيامباتيستا فيكو من التأثير الديكارتي زعم أن « علمه الجديد » للتاريخ يتمتع بيقين أكبر من

(١٥) نفس المصدر - انظر أيضا مقال ديدرو الشهير الذي نشر منفصلا عن الفن في الانسكلوبيديا .

(١٦) أشار كريستلر الى بدء ظهور مقالات منفصلة عن الفنون الجميلة والاستطابقا ببعض الكثرة في القواميس والموسوعات . انظر الى كتاب The Modern System of the Arts - مجلة Journal of the History of Ideas الجزء الثاني عشر لمرّة ٤ والجزء الثالث عشر لمرّة ١ القسم السابع .

(١٧) وهكذا يكون كانط قد اتبع تقليدا متعارضا هو وتقليد لورد شانتسبري الذي ربط بين الاحساس بالجمال والحس الأخلاقي . واستجبر آخرون مثل هيوم وديدرو أيضا في الربط بين الاستطابقا والأخلاق ، وإنما طبقا لنهج آخر غير نهج شانتسبري .

علوم الطبيعة • فالله وحده قادر على معرفة عالم الطبيعة لأنه خالقه •
وطبقا لبرهان مماثل ، فإن الانسان قد صنع التاريخ • ومن ثم فبوسعه
ان يعرفه :

• ان كل من يتأمل هذه الناحية ليس بمقدوره غير الدهشة ، لان
الفلاسفة قد وجهوا كل جهدهم لدراسة عالم الطبيعة ••• ولأنهم قد أغفلوا
دراسة عالم الأمم ، أو العالم الحضارى ، الذى قد يأمل البشر فى معرفته
ماداموا قد صنعوه • (١٨)

غير ان فيكو لم يك مقروءا كثيرا فى القرن الثامن عشر • وعلى أى
حال ، فان قلائل بين المؤرخين يشاركونه فى اعتقاده ، فلم يعتقد فولتير
أو دالمبير على سبيل المثال ان التاريخ قادر على بلوغ اليقين مثل الرياضة
أو موضوعات الفزياء ، كما تتكشف للحس • ورغم كل هذا ، فقد أصبح
التاريخ موضوعا يتحدث عنه الناس كثيرا • وولد مصطلح فلسفة
التاريخ - وهو مصطلح جديد - بفضل فولتير ، وبدأ الناس يفكرون فى
التاريخ ويكتبونه بأساليب مستحدثة • فمن بين نتائج أخرى ، لقد تم
صبغه تماما بالطابع العلمانى أو الدنيوى ، ولم يك فيكو هو الذى فعل
ذلك الى حد كبير وانما آخرون •

لم يكن من المستطاع ان تظل الأسئلة الدائمة ، أو بالأحرى الأهمية
النسبية التى تنسب لكل منها بلا تأثير بهذه الذبذبات والمقارنات بين
الفنون والعلوم • ولم يعد سؤال الطبيعة يستفز الفكر أو يقلقه كما حدث
فى الثورتين الكوبرنيقية والنيوتينية ، وان كان من الصعب القول بأنه
تراجع الى الوراء من ناحية الأهمية • وضعت مكانة اللاهوت ، كما
رأينا • على انه من الخطأ القول بأن الأسئلة الدينية - بما فى ذلك الأسئلة
اللاهوتية - قد أصبحت على الهامش من حيث الأهمية • وليس عدم
الاكتراث الدينى من علامات فكر القرن الثامن عشر ، بيد ان معاداة الدين
كانت من صفاته المتميزة • فقد عكف الناس على الانشغال فى مجالات
بلا نهاية ، أما لتفسير أو لاثبات عدم جدواه • ولكن لما كانت الحوارق
قد بدت الآن مثيرة للشك ، أو بعيدة المنال ، كما بدا ما هو طبيعى أكثر
ألفة ، وقابلية للتنبؤ لذا ازدادت أهمية الأسئلة الخاصة بالانسان ،
والأسئلة المرتبطة بها عن المجتمع الانسانى والتاريخ الانسانى • ولم
يحدث مثل ذلك فى أى قرن فيما سلف منذ القرن الخامس عشر فى

إيطاليا ، ومن الأمثلة ذات الدلالة ، ان اصحاب الانسكلوبيديا قد وضعوا الانسان محورا لمشروعهم ، فلقد بدأوا بأن سألوا أنفسهم هل من المستطاع تجميع الفروع المختلفة للمعرفة « تحت نقطة واحدة » ولم يذكروا كيف يتحقق ذلك ، ثم فكروا اكثر فأكثر ، وانتهوا الى الاعتقاد - مثلما اعتقد فيكو - انه بينما يظل مخطط الكون حافلا بالأسرار الى الأبد ، فان الانسان وأفعاله تقبل المعرفة . وكان لديدرو فكرة أخرى . اذ افترض أن الانسان اذا اقصى من سطح الأرض فلن يبقى أحد لتأمل الطبيعة . وتعود الظلمة والصمت الى سيطرتهما :

« ان وجود البشر وحده هو الذى يضفى الأهمية على وجود باقى الأشياء » وهذا يفسر كيف خطرت فكرة تنظيم الانسكلوبيديا تبعا للملكات الانسان الرئيسية . وهذا هو تفسير ديدرو على أى حال : « لان الانسان هو نقطة البدء الفذة ، والغاية التى يتعين ان يرتبط بها كل شئ » (١٩) . وينبه الكاتب الى ان هذا التمرکز الجديد حول الانسان - وهو مختلف فى نواحى معينة عن التمرکز حول الانسان فى العصر الوسيط وعصر النهضة (٢٠) - لا يعنى ان فلاسفة الموسوعة وفلاسفة القرن الثامن عشر قد اعتقدوا بالضرورة ان الانسان قدوة وأسوة ، او قادر على بلوغ الكمال . اذ كان ديدرو ذاته شديد الدراية بقصور قدرات المعرفة عند الانسان . وكثيرا ما اعتبروا هذا الانسان لا يستحق ان يوصف بالعقلانية أو بالأخلاقية . وسيان اذا كان الانسان أخرق أم لا ، لأن هذا لن يحول دون ان تصبح طبيعة الانسان والسياسة والمصير التاريخى محورا للبحث الفكرى .

تحدثنا حتى الآن بوجه خاص عن التغير . ولكن وسط كل هذا التغير ، ألم يك هناك ثوابت كمعايير أو قيم أو مبادئ صحيحة عالميا أو كليا ، يستطاع الارتكان اليها فى توجيه هذا التغير . والحكم عليه ؟ . والحق انها موجودة ، وان كان أحد لم يلتفت الى وجودها ، أو يبغض قدرها . ويرجع بعضها الى القرن السابع عشر وما قبل ذلك . ولقد تحدث فولتير فى مقال عن العادات (الطبعة الـ definitive . ١٧٨١) عن وجود عدد قليل من المبادئ الثابتة التى تعطى للتاريخ وحدة معينة . ونصادف فى نفس الكتاب عبارات متناثرة كهذه العبارات : « ان الطبيعة فى كل موضع هى هى » - « الانسان بوجه خاص - كان دائما كما هو » -

(١٩) Diderot مادة Encyclopédie ضمن الـ Encyclopédie

(٢٠) انها مختلفة لأنه فى أعقاب الثورة الكوبرنيكية ، لم ينظر الى الانسان على أنه المركز الزىائى للكون ، والى كل شئ غل أنه قد خلق لنفع الانسان بالضرورة .

« لقد منحنا الله مبدأ العقل الكلى » ، كان فولتير يعتقد هنا أوليا ان الطبيعة البشرية متماثلة في كل العصور ، وكان هذا الاعتقاد هو الافتراض العام في القرن الثامن عشر . غير انه قد اعتقد نفس الشيء في مسائل الأخلاق والاستطيقا والطبيعة الفزيائية ، لأنه كان من أنصار نيوتن . ويتحتم فهم كل هذه المعانى فى سياق ما دعاه فولتير « بامبراطورية العادات » ، التى مثلها كعالم أرحب من عالم الطبيعة ، لأنها تضيف على منظر الكون قدرا عظيما من التنوع ، مثلما تمنحه الطبيعة الوحدة (٢١) . وهكذا كان هناك يقينا توتر فى فكر فولتير بين المبادئ الثابتة - من ناحية - التى اهتدى اليها فى الطبيعة ، وبين النسبية التى انطبعت فى ذهنه من ملاحظة المشهد الانسانى المتغير . والحالة الأولى هى التى أرغب بصفة خاصة أن أتناولها فى هذا المقام . اذ كان فولتير رغم وفرة التغيرات التى حدثت لمعتقداته فى حياته الطويلة ما زال يحيا - من جانب - فى عالم ساكن يتبع قوانين أبدية ، ويتطلع بعقله الى نماذج تمثل الكمال ، ولا يقدر على تجاوزها ، بالاضافة الى العقل الكلى غير الخاضع للزمان . وفعل نفس الشيء أغلب معاصرى فولتير كالمؤلفين الانجليز والفزيوقراط ، وحتى رجل مثل مونتسكيو ، الذى ربما كان على دراية اكبر من فولتير بنسبية عادات الانسان . ان هذه الدراية بوجود « امبراطورية للطبيعة » لا تعنى ان هؤلاء الناس كانوا من المحافظين الذين يريدون ابقاء الأوضاع كما هى ، أو إعادة عقارب الساعة للوراء . انها تعنى بكل بساطة انه أيا كانت معتقداتهم الاجتماعية والسياسية ، فانهم فكروا فى الأشياء فى معظم الأحيان ، بالاسترشاد بما تصوره كحقائق لا تتغير . وربما وصفنا هذا الاتجاه بالاتجاه العقلانى باعتباره متعارضا هو والاتجاه التجريبى فى فكر القرن الثامن عشر . ولكن اذا وصفناه على هذا الوجه ، سيكون كلامنا مضللا نوعا ، لأن فولتير بالذات قد فضل لوك على ديكارت بينما اتجه آخرون كانوا أكثر راديكالية من الناحية الفلسفية كدافيد هيوم مثلا ، الى اكتشاف مبادئ لظاهرة الانتظام فى الظواهر التى شاهدها ، واتضح ان هذه المبادئ مماثلة لتلك التى دعاها الآخرون بالثوابت . فمثلا فى حالة هيوم كانت هناك ثوابت فى الطبيعة البشرية فى شتى أنحاء العالم . والحق انهم جميعا - بغض النظر عن معتقداتهم الفلسفية - قد تذبذبوا بين قطبين هما الطبيعة والعادة . وهذا ما يدفعنا الى القول بوجود مزيج من الكينونة والصيرورة فى فكرهم .

ويعصور تاريخ الاستطيقا هذا الخليط على نحو رائع . ولقد قيل

« ان تصور الجمال العام قد طرح جانبا فى القرن الثامن عشر لصالح المعيار الفردى » . وتعكس كلمة « ذوق » التى شاع استعمالها فى هذه الأثناء هذا التحول الأساسى (٢٢) غير انه فى الفنون الرفيعة على اقل تقدير ، ظهرت النظرية الكلاسيكية والأسلوب الكلاسيكى الجديد اللذان شددوا على الدوام على الثبات والحقائق العامة ولم يكتفيا بالتزام موقف ثابت ولكنهما حققا إعادة كبرى بدأت على وجه التقريب فى منتصف القرن ، وامتدت الى حقبة الثورة ، وتأثر بها أشخاص من كل ألوان الرأى السياسى والفلسفى . فلم يكن ازدياد الدراية بتنوع الذوق موضع شك . واستهل هيوم مقاله عن « معايير الذوق » ١٧٥٧ بقوله : « ان التنوع الكبير فى الذوق وكذلك فى الرأى الذى يسود العالم واضح جلى . ولا مندوحة ان يلحظه الجميع » . وكان من الشائع عند الكلاسيكيين الجدد الراسخين مثل فولتير الاشارة الى كيف يؤدى الاختلاف فى أعضاء الحس والثقافة ، أو التجربة القومية ، الى خلق أذواق متنوعة من الناحيتين الفردية والقومية ، وكيف يتأتى ان يحىء الوضع خلاف ذلك وفى قرن الفلسفة التجريبية ، وازدياد الأسفار والكشوف ، غير ان الشيء المثير للانتباه لم يك ملاحظة التنوع بقدر ما كان تصميم الكثرين على التمسك بنوع ما من الجمال ، الذى لا يتأثر بالزمان أو اللزمان ، أو الاجماع فيما يتعلق بالجمال .

وعبرت على أفضل وجه هذه الجماليات الكلاسيكية الجديدة التى لا تعترف بدور الزمان فى مباحث Discours:s فولتير (١٧٣١ - ١٧٣٣) وباتو (١٧٤٦) وبوفون (١٧٥٣) وفنكلمان (١٧٥٥ - ١٧٦٤) وانطون رافيل منجز Mengs (١٧٦٢) وسير جوشيا رينولدز (١٧٦٩ - ١٧٩٠) مع الاكتفاء بذكر أفضل المعروفين الذين رددوا فكرة وجود جمال عام أو مثالى كامن فى الطبيعة له مقياس كلى فى « الكمال » . يهتدى اليه فى كل أعمال الفن ، بل وفى النموذج الكامن داخل عقل الفرد للذوق الحسن والذوق الردى . وأبلغ المصور رينولدز الغائزين وأعضاء الأكاديمية الملكية بلندن ان عليهم ان يسعوا للنفاذ من خلال التنوع فى مظهر الأعمال الفنية الفردية للاهتمام الى « الشكل المركزى » الذى يمثل الطبيعة بوجه عام مع استبعاد عنصر الزمن ، فعليهم :

« ان يجردوا أنفسهم من كل الأهواء التى تدعوهم الى محاباة عصرهم

أو بلدهم ، وعليهم أن يتفاضوا عن كل الحليات المحلية والوقتية ، وأن يركزوا فقط على العادات العامة التي تصادف في كافة الأنحاء وشتى العصور . وأن يدعو الأسلاف لكي يكونوا شهودا وأن يرددوا شعار aeterritateni zeuxis pingo (٢٣) .

واعتقد فولتير أيضا في وجود شكل فني كامل وذوق كامل وأبدى . وقد يتعرض ذوق شعب ما للفساد ، كما قال في مقال له بهذا العنوان في الانسكلوبيديا . وتحدث مثل هذه الكارثة عادة بعد عهد مثل عهد لويس الرابع عشر ، الذي « اهتدى فيه الى الكمال » . ويعد بوفون من الأمثلة المثيرة للاهتمام في هذا المقام . فبوصفه عالما ببيولوجيا فانه قد تحمس للترحيب بالتغير ، ودعا الى التطور الجيولوجي ، بل ورفض لفترة وجيزة فكرة وجود أنواع وقواعد ثابتة ، كلية ، ولا تتغير . ولكنه كاستنطائقي وعضو في الاكاديمية الفرنسية ، يصنف كواحد من الكلاسيكيين . فانه قد أخضع الأسلوب الأدبي لقواعد وقوانين ثابتة كلية ولا تتغير .

وتحدث آخرون مثل هيوم وديدرو بلغة أكثر غموضا ، ولكنهم في النهاية رجعوا الى المعايير الكلية في الاستنطائقا . ولما كان هيوم معاديا للكلاسيكيين الجدد لذا رفض بوقاحة كل الأفكار الأبدية الثابتة للذوق « التي تحددها الاستدلالات القبلية » ، وعندما تحدث عن قواعد الانشاء الادبي قال « ان أسسها هي نفس أسس العلوم العملية ، أي التجربة » . ولما كانت التجربة تختلف اختلافا كبيرا من فرد لآخر لذا فانها تسببت في خلق تنوع كبير في الذوق . ولقد دافع هيوم هنا عن دور الذاتية في الاستنطائقا ، على ما يبدو ، وبذلك يكون قد نقل مقولة الجمال من الموضوع ذاته الى العقل الفردي ، ومدركاته . ولكنه لا يستطيع أن يقبل - كما رأى - « أي نوع من الفلسفة » يقطع كل أمل في الاهتمام الى أي معيار للذوق . واتجه هيوم الى البحث عن معيار للذوق ، واهتدى اليه لا في La belle Nature (الطبيعة الجميلة) ، ولكن في الطبيعة البشرية ، أي فيما يشعر به الانسان من استحسان أو استهجان ، وفي النماذج والمبادئ التي توطدت بفضيل الاجماع وتجارب الشعوب والأجيال » (٢٤) .

Discourses on Art — Sir Joshua Reynolds,

(٢٢)

كاليفورنيا ١٩٥٩ - ص ٤٨ - ٤٩ . جاء هذا الرأي في الحديث الثالث من الأحاديث الخمسة عشر التي أليقت على طلبة الاكاديمية الملكية في ١٤ ديسمبر ١٧٧٠ بمناسبة توزيع الجوائز .

Essays, Moral,

- عن معيار الذوق في كتاب

Hume

(٢٤)

Political and Literary. الجزء الأول ص ٢٧٤ ، ص ٢٦٩ .

واعتقد هيوم ان المبادئ الأخلاقية والاستطائيقية شئ . والآراء النظرية شئ آخر . فبينما كانت هذه الآراء النظرية تتحول تحولا مستمرا وتعرض لثورات دائمة ، حققت تلك المبادئ ثباتا يرجع الى تماثل الطبيعة البشرية .

وتبدو خلاصة ديدرو عن الذوق ظاهريا على الأقل قريبة الشبه من هيوم . اذ استطاع ديدرو الاهتداء الى الاطراد وسط التنوع ، وانتهى الى رد هذا الاطراد من الموضوع الى الذات . ولكنه اختلف عن هيوم لأنه اقترب في اتجاهه من الكلاسيكية الجديدة . اذ اهتمدى ديدرو حتى فى مقال باكر كتب للانسكلوبيديا « الى الجمال الحق » ، الى جانب « الجمال النسبى » . ويتسبب الجمال النسبى او المدرك حسيا فى تنوع أحكام الناس ، ويعزى الى الأهواء والاختلاف فى القيم او الاختلافات الشخصية والبيئية ، بالإضافة الى أسباب أخرى . ولكن رغم هذا التنوع - كما كتب ديدرو : « فليس هناك ما يدعو على الإطلاق الى الاعتقاد بأن الجمال الحق الذى يعتمد على ادراك العلاقات هو من صنع الوهم » . اذ تبدو واجهة قصر اللوفر (أو المتحف حاليا) بفضل مكوناتها المذهلة ، جميلة بغض النظر عن وجود أناس يشاهدونها أم لا . ولكن بعد سنوات ، أعاد ديدرو الحكم فى هذه القضية ونسب الجمال الحق الى عقل الفنان . وفى كتاب ۱۷۶۷ Salon تحدث عن « النموذج المثالى للجمال ، الذى لا وجود له الا فى أدمغة الفنانين كاحاسيس رافايل وبوسان . الخ » . وليس ديدرو واضحا على الدوام ، ولكن وكما يوحى رينيه ويليك الكاتب المعاصر فانه يبدو هنا متبعاً للورد شافتسبرى الذى عرف منجزاته وأعجب بها ، والذى رأى ان الاحساس بالجمال احسناس فطرى . ان لم يك فكرة فطرية . ولو كان ذلك كذلك ، فانه يكون قد أتبع الافلاطونية الجديدة مثلما تبدو المقالات الباكورة عن الجمال أيضا افلاطونية الى حد ما رغم امتزاجها على نحو مضحك بتجريبية ديدرو وباحساس بنسبية الاحكام الفنية والذوق .

وفى أحد الفصول الاولى من كتاب تدهور الامبراطورية الرومانية ، وسقوطها ، ابتعد جيبون عن غايته الأساسية ، واتجه الى الحديث باقتضاب عن « توازن القوى من الناحيتين الفكرية والحضارية لشعوب أوروبا رغم ما بلغت في عهده على رأيه من « مستوى مماثل فى التهذيب والصقل » . غير ان الميزان قد تذبذب ، وسيواصل تذبذبه . ثم اتجه جيبون الى اعلان تفوق أوروبا على باقى العالم ، وكتب يقول : ان التذبذب فى أوروبا لن يسىء بالضرورة الى شعورنا بالسعادة ، وإلى مذاهب الفن والقوانين والعادات التى تميزنا عن باقى البشر أو تميز الأوروبيين عن أبناء

« مستعمراتهم (٢٥) » . وتستأهل النقاط التي آثارها جيبون تعقيبا آخر
في النهاية .

وعلى منتصف القرن الثامن عشر ، لم يعد هناك نوازن قوى في
أوربا ، كما أدرك جيبون جيدا . اذ أصبحت فرنسا لامتد طويل السلطة
الغالبية على « الجمهورية الأوربية » ، التي زودت الحركات الجديدة في
عالم الفكر والناحية العملية بلغة الحديث الفرنسية *lingua Franca*
وكذلك بالمؤسسات ، وأضاعت لها الطريق . وأسباب هذه الزعامة
الفرنسية واضحة . فبالإضافة الى كونها الأقوى ، والأكثر سكانا ،
والأكثر ثقافة في أوربا ، فإن فرنسا كانت في حالة اختصار وسخط على
النظام القديم *Ancien Régime* . ومن ثم فإنها كانت تفكر تفكيرا
متواصلا في كيفية التغيير الى الأفضل . وجاء الكثير من دوافع الحياة
الفكرية الفرنسية ، وبخاصة في البداية ، ولا سيما في « الفلسفة »
والسياسة غير القتال الانجليزى . وهنا لدينا تعقيب فولتير في « رسائل
متصلة بالامة الانجليزية » . وكما نتذكر فإنه قد سبق أن عقب في عمل
آخر على المنجزات الفكرية لكل بلدان أوربا « (٢٦) » ابان قرن لويس
الرابع عشر . وكان فولتير قد عرف انجلترا معرفة حسنة بعد اقامته
فيها خلال منفاه الباكر ، وقارنها مقارنة ودودة بروما ، وفرنسا ايضا
في نواحي معينة . ففوق كل شيء ، انجلترا نموذج للحرية الدينية .
والسياسية ايضا ، والعلم الانجليزى اسمى من العلم الفرنسى ، كما شيد
بيكون أبو الفلسفة التجريبية ولوك الذى بارك الأفكار الفطرية ونيوتن
الفد الذى خلق كونا جديدا . وامتدح فولتير ايضا الانجليز لأنهم مجدوا
التعلم والثقافة أكثر من كل الشعوب الأخرى ، ولأنهم شجعوا الفنون لا عن
طريق المؤسسات التي برع في انشائها الفرنسيون ، وإنما بالمكانة التي
تمتعت بها الفنون عند الشعب : « ان صورة رئيس الوزراء معلقة فوق
موقد النار في مكتبه ، ولكن ما هو أهم من ذلك هو انى رأيت صورة
المستر بوب (الشاعر الكسندر بوب) معلقة في عشرين بيتا » (٢٧)

وبين البلدان الأخرى ، حققت ألمانيا أعظم تغير منذ القرن السابع

The Decline and Fall of the Roman Empire — Gibbon. (٢٥)

(٢٦) انظر ص ٦٧ و ٦٨ من الجزء الأول من هذا الكتاب الذى أصدرته الهيئة العامة
للكتاب .

Lettres Philosophiques — Voltaire

(٢٧)

Letters concerning English Nation

ووصلت في الطبعة الفرنسية

عشر • إذ انتقلت إيطاليا والمقاطعات المتحدة ، رغم عدم توقفها عن القيام بخطوات هامة ، الى هامش الحياة الأوروبية الفكرية • واستمرت جامعتها نابلي ولايدن متفوقتين • وقسم الايطاليون بوجه خاص بأعمال مثيرة للاهتمام ، انتشرت أحيانا على نطاق واسع ، فى ميادين متنوعة كميدان الباكترولوجيا (سبالاتزانى) والكهرباء الكيمائية (فولتا) والسياسة الاقتصادية والاصلاح التشريعى (فيكو) • ولا داعى للتحدث عن الفنون الرفيعة التى حدثت فيها تغيرات هامة فى الذوق • والى جانب هذا ، فقد يبدو من الصعب الاعتراف بحدوث نهضة ايطالية (رينسانس) فى القرن الثامن عشر ، « ربما باستثناء ما حدث بالمعنى السياسى الضيق » (٢٨) • وبوسعنا القول بحق انه قد حدثت إعادة احياء جرمانى ارتفعت فوق ركانزها الزعامة الفكرية الألمانية فى القرن التالى بطبيعة الحال ، ولقد افتقرت المانيا الى حضارة قومية عظيمة • وكانت الحضارة التى عندها منقولة أو مشتقة الى حد كبير من فرنسا وانجلترا ، غير انه قد حدث الآن هزات جديدة هامة ، كما أشارت مدام دى ستايل فيما بعد فى كتابها عن الألمان • اذ كتبت سنة ١٨١٠ : « ان الفكر الألمانى يكاد لا يعرف فى فرنسا • فقلائل من الأدباء الفرنسيين قد شغلوا أنفسهم بذلك • ولكن كان عليهم ان يفعلوا ذلك • اذ يصح اعتبار ألمانيا أكثر من أى بلد آخر الآن » أم الفكر ، والدراسة والتأمل » (٢٩) • وما خطر ببال مدام دى ستايل أساسا كان الحركة الرومانتكية الجديدة التى قام فيها ألمان كثيرون بدور مميز • بيد انها قد أفاضت فى الكتابة عن الفلسفة الألمانية ومثالية كانط وآخرين • ولو انها رأت من المناسب ذكر قائمة كاملة لمنجزات ألمانيا فما كان من المستبعد ان تذكر أيضا الجامعات الألمانية « الحرة » - أى المتحررة من السيطرة الكنسية ، ومن بينها الجامعات الجديدةتان : هاله وجوتنجن ، والتنوير الفذ على الطريقة الألمانية ، Aufklaerung الذى لم يك صورة منقولة بالكربون من التنوير الفرنسى ، والمؤسسة التى أقامها فردريك الأكبر لأكاديمية العلوم والآداب ١٧٤٤ التى سرعان ما فاقت فى المكانة الأكاديميات الأقدم فى باريس ولندن ، والنتى كانت تتأمل وحدة كل أقسام المعرفة ، بما فى ذلك الفلسفة النظرية ، وحركة الانتفاضة Sturm und Drang لجوته وشيللر فى فايمار ، التى

Allesandro P. d'Entrèves
Arts and Ideas in the 18th Century.

(٢٨) انظر الى مقال كتبه

المعهد الايطالى بلندن روما ١٩٦٠ • على المؤلف أساسا ببيان الاستعدادات التى قامت بها إيطاليا فى ذلك القرن لـ Risorgemnto لحركة النهضة فى القرن التالى •
(٢٩) De l'Allemagne — Mme de Stael. (١٨١٠ - ١٨١٢)
- (ملاحظات عامة) •

كانت أكثر اتساما بالروح الفردية ولكنها أقل التزاما بالسياسة والناحية العملية مثل التنوير الفرنسى ، والحركة المناهضة للتنوير لياكوبى وهامان ، وهردر التى تغذت على الرومانتكية .

لعلنا نذكر ان جييون لم يتكلم عن الحياة الفكرية داخل أوروبا فحسب ، ولكنه تحدث عن التفوق الفكرى جماعيا لأوروبا على باقى العالم . ولم يك جييون فى هذا رأى الأخير أصيلا بوجه خاص ، أو مساييرا للعصر . فلقد انهمر تيهور من المعلومات عن عالم ما وراء البحار بالاضافة الى روح الاصلاح ، مما دفع كثيرين من معاصرى جييون الى النظر الى أوروبا على ضوء مختلف تماما ، باعتبارها واحدة من الحضارات التى تحتوى أشياء كثيرة نحتاج الى تعلمها الى جانب ما نتعلمه من الحضارات الأخرى . فلقد كتب فولتير على سبيل المثال نوعا جديدا من التاريخ العالمى بعيد الاختلاف عما كتبه بوسويه . ففى كتاب فولتير كانت فصول تاريخ العالم المسيحى تتناوب هى والفصول الخاصة بالصين والهند وأمريكا وهكذا . ويستحق التنويه ان فولتير قد وضع الصين كنموذج لأوروبا والأوربيين فى الأخلاق والدين والحكومة والسلوك العام ، ان لم يك فى العلم . وقام الفزيوقراط بالمثل بوضع الصين كمثال لمجتمع زراعى مستقر تحميه حكومة حكيمة بصيرة ، وهذا ما لم يحدث فى فرنسا . على ان الجميع لم يشعروا تجاه الصين نفس شعور فولتير والفزيوقراطى الدكتور كيناي Quesnay . ولكن لا يخفى ان كثيرا من الناس بدأوا يرتابون فى منجزات أوروبا حتى ذلك الحين ، ومن ثم اتجهوا الى البحث عن « الجنة فيما وراء الأفق » (٣٠) وبالرغم من كل هذا فان نرجسية جييون التى تمثلت فى شدة التعلق بأوروبا لم تكن من السمات العامة للفكر فى القرن الثامن عشر .

(٣٠) انظر فى هذا الموضوع كتاب :
On — Henri Baudet :
Earth, Some Thoughts on European Images of Non European Man.
جامعة ييل ١٩٦٥ - الفصل الثانى

الدراسة الصحيحة للبشرية

(اعرف الآن نفسك - ولا تفترض الها وتدقق النظر فيه
فالدراسة الصحيحة للبشرية هي الانسان)

اتضح أن « كوبليه » الشاعر الانجليزي الكسندر بوب الشهير الذي يرجع الى ثلاثينات القرن الثامن عشر يحمل نبوءة . فالسؤال عن الانسان قد أصبح مناسباً أو صحيحاً في فكر القرن الثامن عشر ، لا عند هيومانين أغسطينيين - مثل الكسندر بوب فحسب ، ولكن عند فلاسفة الموسوعة في كل من فرنسا وألمانيا وعند فلاسفة في مرتبة هيوم أو كانط ، وإذا طرحنا الموضوع على وجه آخر قلنا ان الانثروبولوجيا أى دراسة الانسان أو البشرية ، قد أصبحت ملكة العلوم ، وحلت محل الفلسفة والطبيعة ، التي استوعبت كل شيء في القرن السابع عشر . كما حلت محل اللاهوت الملك القديم للثقافة أو الحضارة المسيحية . واختار هيوم هذه الدراسة موضوعاً لكتابه *A Treatise of Human Nature* الذي كتب بعد *An Essay on Man* لبوب بخمس سنوات فقط .

وأعلن هيوم ان الطبيعة البشرية هي رأس المال للعلوم أو «محورها» . فليست هناك مسألة ذات بال يستطيع البت فيها بغير رجوع اليها ويؤلف علم الانسان « الأساس الصلب الوحيد للعلوم الأخرى (١) » . اذ تعتمد عليه حتى الرياضيات والفلسفة والطبيعة والدين الطبيعي ، ولا داعي لذكر المنطق والأخلاقيات ، والنقد (الوجدانيات) والسياسة . وأقر كانط هذا الرأي ، بالرغم من أنه عرض القضية على نحو مختلف . اذ رد كانط ميدان الفلسفة الى الأسئلة التالية : « ماذا أستطيع أن أعرف ؟ ماذا على أن أفعل ؟ ما الذي يحق لي أن آمله ؟ ما هو الانسان ؟

(١) *A Treatise of Human Nature* - ١٧٣٩ - المقدمة .

وقال كانط : ولكن فى الواقع من الميسور ادراج كل هذه الأسئلة تحت عنوان الانثروبولوجيا ، لأن الأسئلة الثلاث الأولى (والتي أجابت عليها على التوالي : الميتافيزيقا والأخلاق والدين) تعود على السؤال الأخير (٢) : وقام ديدرو بالمثل - كما رأينا - بوضع الانسان محورا للانسكلوبيديا العظيمة : فما هى أفضل وسيلة لتنظيم انسكلوبيديا تحيط بكل المعرفة الحاضرة ؟ ووفقا لآى مخطط ؟ هل نبدأ بعقل الله ثم نهبط الى مخلوقاته ؟ ولكننا اذا اتبعنا هذا الطريق سيكون معنى هذا تقييد رجال العلم باللاهوت السائد فى ركن صغير فى العالم . فلعلنا اذن نستطيع أن نبدأ بالطبيعة ؟ ولكن كتاب الطبيعة مازال بعيدا عن الاكتمال . وعلى أى حال فان الطبيعة لن تزيد عن « بقعة عزلاء فسيحة » ، اذا لم يوجد انسان للملاحظتها . ولاحق نتيجة لامناص من مواجهتها . فوجود الانسان وحده هو الذى أضفى الأهمية على وجود الكائنات الأخرى . فلماذا اذن لا نضعه مركزا لكل ما هو كائن ؟ فالانسان بكل وضوح هو « نقطة البدء الضرورية » .

« والغاية التى يرتبط بها كل شيء » . « ولن تدل باقى الطبيعة بدونه على شيء » . ومن هنا قرر محررا الانسكلوبيديا اتباع مخطط سير فرانسيس بيكون وجعلا ملكات الانسان - الذاكرة والعقل والخيال - الأقسام الأساسية لعملهما الكبير (٣) وقام آخرون باتباع نفس الرأى أى وضع الانسان فى مركز الفكر كما يشهد العدد الذى لا يحصى من الكتب فى هذا الموضوع فى القرن الثامن عشر .

وسعى هيوم لتفسير هذه المحورية ، الانثروبولوجية تاريخيا ، فرآها تقدما طبيعيا للعلوم التى سجل التاريخ حدوثها أكثر من مرة . فلقد نهضت العلوم الطبيعية ، أولا ، ثم تبعتها بعد مائة سنة « الموضوعات الأخلاقية » ، وحدث هذا على سبيل المثال فى اليونان القديمة فى الحقبة التى تفصل طاليس عن سقراط ثم حدث مرة أخرى فى فسحة من الزمان مساوية تقريبا للفواصل الزمنية الذى يفصل بين اللورد بيبكون وبعض الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد مثل لوك وشافيتسبرى ، الذى وضع

(٢) . . . Immanuel Kant - مقدمة للمنطق (نشر ١٨٠٠) ترجمة .

Tiki Abbott Philosophical Library. ١٩٦٣ م ١٥ .

(٣) Diderot فى Encyclopédie مادة Encyclopédie النظر أيضا من ٥٧ - ٥٨ من الجزء الأول لهذا الكتاب وقد أصدرته الهيئة العامة للكتاب

الانثروبولوجيا على « قدمين جديدتين » وملاحظة هيوم صائبة بالنسبة لا تعنيه . اذ كان هناك فلاسفة في عهده يتطلعون الى تطبيق المنهج التجريبي الذى نما فى وقت أبكر يفضل العلم النيوتينى فسبق علم الانسان والعلوم المرتبطة به التى أشار إليها هيوم . واتجه آخرون الى دراسة الانسان لعكس هذا السبب ، لأنهم لم يثقوا فى العلم ، ولم يعتقدوا فى إمكان وجود « علم للانسان » ومن ثم ابتعدوا عن طريقهم للدفاع عن الطبيعة البشرية ضد أى إحياء بإمكان ردها الى العلم الطبيعى ، وكان بوب ذاته من بين هؤلاء . غير أن السبب الرئيسى لهذا التمرکز حول الانسان كان ارتقاء الحضارة العلمانية التى ركزت على فكرة السعادة ، واتصفت بتشككها ، واتبعت لوك فى معرفته الميتافيزيقية .

ولكن ما الذى نتصوره عن الانسان ؟ اقترح بوب رسم « خريطة عامة » فى كتاب Essay تحدد على وجه التقريب الأجزاء الكبيرة ، إن تعذر تحديد الدقائق التى يستطيع تحديدها فيما بعد . وكتب (٤) : « ان علم الطبيعة البشرية مثل باقى العلوم يستطيع رده الى القليل من النقاط الواضحة » . غير أن النقاط التى حددها بوب رغم انها مثلت جماعة معينة تسمى عادة ، بالإنسانيين (الهيومانيين) الاغسطيين ، الا انها لم تلق تأييدا عاما ، كما لم يحظ أى مخطط مفرد آخر بذلك . واستمر الحوار طيلة القرن حول بعض الأسئلة المحورية ، وأسئلة الربط بين الأجزاء : هل ولد الانسان خيرا أم شريرا ، أم لا خير ولا شرير ؟ وهل حددت طبيعته لكل الأزمنة ، أم أنها تتغير ، ومن ثم يتصور إمكان ارتقائها بل وإمكان بلوغها الكمال ، وإذا صح الاحتمال الأخير ، كيف يحدث التغير ؟ من الداخل أم من الخارج ؟ . واعتمدت اجابة هذا السؤال الأخير بالطبع على هل يعد العقل فعلا أم سالبيا ، وعلى الإرادة ، وهل يعتقد ان الانسان يتمتع بحرية الإرادة أو غلى العكس يخضع خضوعا كاملا للتجربة والبيئة . والى أى حد يعد الانسان عقلانيا ، والى أى حد يتساق وراء الأهواء والصالح الذاتى ؟ وهل يتساوى الناس من ناحية الطبيعة ، أم ان علينا أن نفرق بين النخبة الموهوبة موهبة خاصة ، والسواد الأعظم من البشر أو « الجمهور » ؟

لم يك أى سؤال من هذه الأسئلة جديدا بالضبط . ولكنها طرحت الآن بالحاح جديد وبأساليب مستحدثة بعد أن تأمل الناس العلم الحديث

المعهد ، بما في ذلك الحسيات السلوكية ، واطلعوا على المشكلات الاجتماعية
لنصرهم . وكانت الإجابة عن هذه الأسئلة ، كما يحدث دائما ، مختلطة
أو متناقضة أحيانا ، أو جافلة بالمفارقات . غير ان السمعة القديمة للطبيعة
البشرية الجامعة ، قد تغيرت وتغيرت للأفضل . وماتت النظرة القديمة عن
بقاء الانسان بصعوبة ، غير ان هناك نظرة جديدة بدأت تتحدد لا عن
عظمة الانسان ، بقدر تركزها على قدرته على فعل الأشياء التي يلزم القيام
بها لصنع عالم أفضل للجنس البشرى . وتنبه المعاصرون لهذا التحول
في النظرة فكتب (١٧٤٦) المركيز فوفينارج الذي لم يك متفاءلا بأى حال.
وبالرغم من استمرار شيوع السخرية من الطبيعة البشرية (كما هو الحال
عند لارشفوكو) ، الا أن هناك علاقات تشير إلى ظهور اتجاه آخر . واعتقد
المركيز أنه ربما ولما كان ليس هناك ما هو ثابت ، فإن الانسان قد أصبح
على وشك النهوض ثانية ، واستعادة فضائله (٥) . وكتب كانط فى نهاية
القرن مسترجعا الأحداث : ان هذا قد حدث بكل تأكيد . واستمر بعض
الناس يتحدثون عن « الشر الجذرى الكامن فى الطبيعة البشرية » ، ولكن
حديثا قد اكتسب اتباعا - وخاصة بين الفلاسفة ورجال التربية - الاعتقاد
« الأكثر حداثة » القائل ان العالم يسير باطراد نحو الأفضل « وان
الاستعداد لمثل هذه الحركة يستطاع اكتشافه فى الطبيعة البشرية » .
ولم يشارك كانط بالذات فى هذا الاعتقاد مشاركة كاملة ، ونسبه الى
روسو ، ولكنه أدرك إمكان اتباع « موقف وسط » بين الحدين ، ورأى
أن الانسان كجنس « ليس خيرا ولا شريرا » . اذ « انه يجمع بين الخير
والشر (٦) » . وهكذا يكون كانط قد خاطر بثلاثة مواقف ، أو لربما
أربعة كلها صادفت السنة حال كاملة لها فى فكر القرن الثامن عشر .

واستمر هذا التشاؤم من الطبيعة البشرية ربما الى درجة مدهشة
متخفيا فى مظاهر قديمة وحديثة معا . فهل كان فولتير يضرب بسوطه
خصبانا ميتا عندما هاجم عقيدة الخطيئة الأزلية ؟ أنه يقينا لم يعتقد ذلك ،
لأنه عاود الرجوع الى ذلك المرة تلو الأخرى . أولا فى رسالة الى باسكال
« مثبتة » فى Lettres Philosophiques ، وفيما بعد فى مقالات متتابعة

(٥). Reflexion of Maximes — Vauvenargues. غ ٢١٩

كان فوفينارج صديقا لفلتير . وكان من المهتمين بمسائل الأخلاق ، وكتاب
الحكم الذى الله ، قد كتب على غرار لارشفوكو ولابرير .

(٦) Kant — الدين فى نطاق العقل وحده من جمع Theodore Green

و Hoyt Hudson هاريز ١٩٦٠ ص ١٥ - ١٦ .

في القاموس الفلسفي ، ورأى فولتير نفسه مضطرا الى الدفاع عن الجنس البشري ضد « النفور المتصاعد من البشر » (باسكال) ، فأشار الى عدم وجود مثل هذه الفكرة في الكتاب المقدس ، وأنها عبث ذهني من بنات أفكار افريقي مبتذل تئب يسمى القديس اغسطين : « الناس يتصايخون ويقولون ان الطبيعة البشرية منحرفة أساسا ، وان الانسان قد ولد شريرا (٧) » ومن جالوا بذهن فولتير كانوا بصفة رئيسية اليانسيون الذين رغم عيشهم في أحضان البابوية الا أنهم استمروا يلحون في مواعظهم وجرائدهم وكتبهم على المجاهرة بفساد الانسان بفطرته ، ويتهمون خصومهم اليسوعيين بالبيلاجيوسية (نسبة الى الراهب بيلاجيوس) الذي أنكر الخطيئة الأزلية وقال بالحرية الكاملة للإرادة) واحتوت رواية مانون ليسكو (١٧٣١) للأب بريفو التي نالت شعبية عارمة ، وتحدثت عن انسان دمره هوى محرم على أكثر من اشارة الى مذهب اليانسينيين الذي كان يزعم ان الله وحده هو الذي يستعيد للانسان سلامته الأخلاقية (٨) . وفي الوقت نفسه ، وفي انجلترا أعادت الايفانجليكية احياء فكرة الخطيئة الأزلية . ورغم ان جون ووزلي وجورج وايتفيلد قد اختلفوا حول معنى القدر ، الا انهما اتفقا على الرأي القائل بسقطة الانسان واستحقاقه للموت الأبدي دون تدخل من الله .

لم يكن ما خطر ببال دافيسد هيوم هو اليانسينيون أو الميتوديون أو الخطيئة الأزلية عندما انتقد « أولئك الذين حطوا من قدر نوعنا الانساني أو انسانيتنا (٩) » ومن المحتمل أن يكون ما توارد لذهنه فوق كل شيء هو برنارد دي ماندفيل الذي قرأ كتابه عن حياة النحلة كثيرون (١٧١٤ - وظهرت طبعة مزيده منقحة ١٧٢٣) ، واعتادوا نبذه . ولكن هناك كثيرين ربما ناسبوا أوصاف هيوم على خير وجه ، كالدكتور صمويل جونسون مثلا أو أدوارد جيبون من بين معاصريه الانجليز ، أو بعض الماديين الفرنسيين ، غير القنال الانجليزى ، بل وجان جاك روسو ذاته في بعض أحواله . وكما يقول لوفجوى : « انها غلطة تاريخية شيقة ان يعتقد أمثال كارل بيكر ان فلاسفة الموسوعة في القرن الثامن عشر

(٧) Voltaire. *Lettres Philosophiques* نسخة ٢٥ (لم تكتمل ١/١/١٧٤٢)
Péché originel و *Méchant, - Homme* مادة *Dictionnaire Philosophique*
(٨) مما يثير السخرية أن الأديب بريفو قد تعلم كالحد اليسوعيين ، ومن ثم فكان من المتوقع أن يكون أكثر تمسكا بتعاليم بيلاجيوس .
(٩) انظر مقال هيوم بعنوان
Of the Dignity or Meanness of Human Nature.

قد رفعوا الانسان الى عنان السماء ، وبخاصة لقدرته على اتباع العقل .
والمفهومية « (١٠) . وعلى العكس ، فقد استمر الحال في عهد هيوم -
وليس بين حفنة من المسيحيين الاغسطيين فحسب - في وصف الطبيعة
البشرية باستعمال كلمات بعيدة تماما عن الملق ، فقالوا ان الانسان يتبع
الهوى لا العقل - ووصف بوب هذه الأهواء بأنها « قيم عشق الذات » ،
وبانه يتسم بالأنانية والجري وراء اللذة - والحرص على مصلحته
والاعجاب بالذات وبالكبرياء ، التي أصبحت الرذيلة الكبرى عند بعض
الأخلاقيات العلمانية الجديدة .

ولم يتحدث المحافظون وحدهم على هذا النحو . ولن نعجب ان يكون
لفورفينارج - وهو من محاسيب فولتير ، ولكنه كان أكثر من ذلك من
أصحاب الحكم والأقوال الماثورة الفرنسيين في القرن الماضي - تحفظات
جادة عن « عظمة الانسان » ، ويبدو قريبا من لارشفوكو . عندما يعرض
في كتابه « الحكم » عن قبول القول بأن الانسان أرقى من الهمج . ويرى
الهمجى أجهل قليلا وحسب ، وأن الحضارة المسيطرة على الانسان
عمادها فرض الذات والتفاهة ، وبخاصة في العصر الحالي ، وما فيه من
تقدم علمي « كثيرا ما يضللنا العقل أكثر من الطبيعة » . كل شيء في
الكون يسيره العنف . ان هذا هو أكثر قوانين الطبيعة عمومية وإطلاقا
وثباتا وعراقا (١١) . وتحدث اللغة نفسها الانسانيون الاغسطينيون في
انجلترا ، وعكسوا تقليدا قديما عبارة عن خليط من الحكمة الاغسطينية
وحكم عصر النهضة . وحذر جوثالث سويفت - ورأينا كيف هجوا المحدثين
- من الغوص بعمق في مخ الانسان وقلبه وطعنه لخصية الكائنات عن
سخائم نفسه « التي تعرض كل أنواع الخلل والنقص في الطبيعة » .
وعندما أسقط ادوارد جيبون هذه النظرة على بائوراها التاريخ الخافلة
لاحظ : « وجود خليط لا مفر منه من الفساد والخطأ ، الذي صحت تاريخ
الكنيسة المسيحية من مخلوقات واهنة ومتهورة » (١٢) .

(١١) Vauvenargues نفس المرجع (ملحوظة ٥) تم ١٢٣ - ١٨٧

٢٥٦ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٢٨ ولقد ردد فولتيرج أيضا بأسكال كما يتبين من نوع الحكم
الذي تردد جملة مرات : لا تفهم الرأس مقاصد القلب (تم ١٢٤) .

(١٢) A Tale of a Tub-Swift. (القسم التاسع
A Digression concerning the original, the use and improvement of
madness, in a commonwealth.

الفصل الخامس عشر - حول ما قاله سويفت عن أنصار المحدثين انظر ص ٢٣
Decline and Gibbon

وكان ماندفيل أيضا من المحافظين ، ولا يسعى لاصلاح الطبيعة البشرية أو المجتمع . غير ان ماندفيل قد تسبب في فضيحة عندما طرح أفكاره بصراحة ووحشية وبأسلوب تعرض لهجوم النابيين من أبناء عصره ، بل ولقد سيق الى المحاكم . فلقد اختلف عن سويقت الذي حرص على ابقاء الانسان بعد « تشريحه » مستورا . اما ماندفيل - وكان طبيبا - فقد عمد الى سلخ جلد الانسان حتى يتمكن الناس من فحص مصاريفه الدقيقة . وهو ما يعنى « طبيعة الانسان بعد تجريدها من الفن والشفافة » (١٣) . وطالما هوجم ماندفيل لانه ظهر بمظهر من يدافع عن الرذيلة التى كان لها اثار خيرة عامة ، كما يفهم من المقارنة الشهيرة فى كتاب : The Fable of the Bees . ولكن ما يهمنا - وفقا لغاية « الكتاب - هو انثروبولوجية ماندفيل الواقعية . فلقد اعتمد على مقدمات هوبز ، وهاجم كلا من النظرية العقلانية والنظرية الخيرية عن الطبيعة البشرية ، وناصرها على التوالى انصار مذهب Latitudinarians أى أولئك الذين تشككوا فى شعائر العبادة . ومع هذا مارسبوها ارضاء للحكومة ، والرواقيون ، بوجه عام ولورد شافتسبرى . فليس الانسان عقلانيا بمعنى انه قادر على السيطرة على اهوائه اعتمادا على العقل ، أو فاضلا أى اجتماعيا بطبيعته . وكتب ماندفيل يقول (١٤) « ان كل الحيوانات التى لم تتعلم ، تتوجس خيفة من امتاع نفسها فحسب ، وهى تتبع بطبيعتها ميولها بغير مراعاة للخير أو الضرر الناتج عن حصولها على المتعة والذى سيلحق بالآخرين » . ومن ثم فان الوسيلة الصحيحة لكى يحصل الانسان « على قدر غير عاذى من الأنانية تجاه جنسه - وبذلك يصبح المجتمع ممكنا - ان يحسن تدبير اهواءه ، وأن يحدث توازن بين كبريائه وطموحه ، وغير ذلك من المشاعر ، كالرغبة فى الامتلاك والجمع بين الأنانية والشعور بالحرى ، واقتناعه بأن التعاون مع الآخرين لصالحه وهكذا . وتذكرنا نظرة ماندفيل الكلية الى الطبيعة البشرية بذلك الأغسطينى العلمانى ، الذى نبهنا اليه فى القرن السابع عشر (١٥) . وفى الحق ،

The Fable of the Bees - Bernard de Mandeville. (١٣)

من جمع Phillip Harth بنجوين ١٩٧٠ (التمهيد) .

(١٤) نفس المصدر ص ٨١ An Enquiry into the origin of Moral Virtue

A search into the nature of society.

انظر المقال تحت عنوان

ففيه معلومات عن هجومه على شافتسبرى

(١٥) انظر صفحة ٦٧ و ٦٨ من الجزء الاول من الكتاب .

لقد أشار ماندفيل جملة مرات الى الانسان الساقط ، الذى يستطيع رغم ذلك أن يخلق برذائله أمة عظيمة تتمتع بالرخاء .

لم يكن لماندفيل أتباع . ولكن كثيرين لم يكونوا جميعا من المحافظين قد ردوا نظراته أو شاركوه في تقديره الجامع ، أو على الأقل بعض أجزاء منه وقد تكون كلمة «الافاقة من الوهم» أقوى مما يجب (١٦) . غير انه قد ظهر من المؤكد ميل فى بعض المحافظ الى عدم توقع الكثير من الطبيعة البشرية . ويرجع هذا من ناحية ، الى الكونيات الجديدة التى جعلت الانسان يبدو أقل مركزية ، فى النظام الشامل للأشياء ، ويبدو أكثر انغمارا فى الطبيعة ، ويرجع - من جهة أخرى - الى الاعجاب السائد بسيكولوجية لوك ، التى وضعت حدودا صارمة على مدى المعرفة الإنسانية . وتلاحظ هذه «الافاقة من الوهم» - ان صبح تسميتها كذلك - ليس عند ماندفيل فحسب ، وانما أيضا عند اناس كانوا منعزلين فى بعض نواحي مثل «المحافظ المؤمن بالكون فحسب» بوب والمصلحين السياسيين الذين ابتكروا روادع دستورية ومتوازنات دستورية لكبح جماح هشاشة الانسان ، وروسو ! ولم يذهب كتاب مقال عن الانسان لبوب - وهو من الكتب «العمدة» عند كثيرين الى نفس المدى الذى ذهب اليه ماندفيل ، ولكنه اتبع المذهب نفسه فحط من شأن الانسان ووصفه بأنه «قادر على الاستدلال ، ولكنه الاستدلال الخاطيء» ، وانه مشحون بالكبرياء ، ولكنه شديد الضعف الذى لا يتناسب مع الكبرياء» الرواقى . ووصف هيوم أيضا فى بعض مناسبات الانسان «بأنه يقبل الارشاد (أحيانا) وبخاصة فى مسائل الدين ، ليس عن طريق العقل . . . وانما بالتذلل والخوف من الحزيبات المبتذلة» (١٧) . كما أن روسو لم يمجّد الطبيعة الإنسانية فى حالتها الخاصة ، ولكنه على عكس ذلك رأى عشق الذات amour propre مختبأ فى «الانسان الطبيعى» ، وانه سيفسده يوما ما ، ويكاد يبدو غير قابل للبرء منه . لم يكن هذا كل ما قاله

(١٦) تحدث كل من لوفجوى (انظر ملحوظة نم ١) ولستر كروكر عن الجديد فى disillusionment with mankind فى فكر القرن الثامن عشر . واننى مدين بالكثير فى هذه الفترة وما بعدها من فقرات لكل من لوفجوى وكروكر . ولو اننى اعتقد أنها قد غاليتى وجهة نظريهما .

The Natural History of religion — Hume
Origin of Theism from Polytheism

(١٧)
(الفصل السادس) بعنوان

روسو عن الانسان فى كتاب « مبحث فى أصل التفاوت بين البشر ١٧٥٥ ، ولكنه قال وكتب عن الكبرياء وطموحنا الذى لا يرتوى واشتتهائنا للشهرة والتقدم ، ويرجع الى كل هذه الأسباب « الكثير جدا من المساوىء والقليل من الحسنات » ونحن مدينون الى الكبرياء بفضائلنا وعلمنا ، ولكنه وراء رذائلنا أيضا (١٨) . لقد بقيت عند روسو أشياء من المذهب الكالفانى فى الخطيئة الأزلية التى تعلمها روسو فى جنيف ومن نظريات هوبز أيضا بالرغم من ان روسو تنصل من كل من هوبز ومأندفيل ، فى كتاب المبحث .

وهكذا تضخمت الصورة المانديفالية للانسان ، أو الشبيهة بالمانديفالية فى فكر القرن الثامن عشر . وبمرور الأيام ، لاحت صور أخرى أحدثت اضطرابا أشد . انها صورة الانسان الآلة ، التى أسقطها الماديون وأنصار الحتمية . ورأى كثيرون فيها بعض الحق ، ولكنهم حاربوها فى حالتها المغالى فيها ، لأنها بدت قد حطت من شأن الانسان وجردته من كل قدراته الخلاقة والحرية ، وبذلك عرضت الأخلاق للخطر .

لم تك هذه الصورة هى التى رآها - بطبيعة الحال - الدكتور لاميترى النصير الأساسى للفكرة . وتوهم الدكتور لاميترى نفسه واقعيًا مثلما حدث للدكتور ماندفيل ، ولكن ما هو أهم من ذلك ان لاميترى كان عالما مهتما اهتماما صادقًا بالعلاقة المحتملة بين علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، وبالأفصاح عن الحقيقة كما يراها . وكتب فى مؤلفه الكبير L'homme Machine (١٧٤٨) : « علينا ان نستنتج فى جراحة أن

الانسان آلة ، وان الكون بأسره له جوهر واحد يتشكل على أنحاء شتى » . كان لاميترى يحارب الثنائية الديكارتية بطبيعة الحال ، فانكر وجود أى نوع من الروح اللامادية ، وجعل العقل أو النفس يعتمد على الجسم - كما يظهر على سبيل المثال .. فى حالات الغذاء والمرض والسن والجو . وفسرت الأحوال المختلفة للنفس بانها متضايقة دائمًا مع حالات الجسم » (١٩) . وقال لاميترى انها تعمل آليا بقوة الاستثارة ، بعد

The Social Contract and Discourses — Rousseau

(١٨)

طبعة ١٩٤٧ - ص ٢١٧ .

L'Homme Machine — Julien Offray de la Mettrie (١٩)

برنستون ١٩٦٠ ص ١٥٨ - ١٨٧ . Aram Vartanian

الاستجابة للمنبه ، وأردف قائلا : « ان النقلة من الحيوانات الى الانسان ليست حادة » . وبذلك يكون لاميتري قد جعل فكرة ذاتية الحركة (الاتوماتية) الحيوانية تمتد بحيث تشمل الانسان ، واعتبر ان الفارق بين الانسان والحيوان مجرد فارق في الدرجة وليس في النوع ، كما انه استبعد الارادة الحرة بابشع لغة وحشية :

« عندما افعل الخير أو الشر ، عندما أتصف بالخيرية في الصباح وبالشر في المساء ، يكون دمي هو المتسبب فيما يحدث . . . ومع هذا فاني أصر على الاعتقاد بأنني أجريت اختيارا ، واهني نفسي على حريتي . . . فيا لنا من حمقى ! . . حمقى وأكثر من ذلك تعساء . . . لأننا لا نتوقف عن لوم أنفسنا لأننا فعلنا ما ليس بمقدورنا فعله » (٢٠) .

وفكرة الانسان الآلة التي كانت مستلهمة من النظرية الفيسولوجية السائدة ، كانت تملء جو هذه الأيام ، ولكنها لاقت مقاومة شديدة من المسيحيين بوجه عام ، ومن العقلانيين أنصار فولف وبعض فلاسفة الموسوعة ، ومنهم ديدرو الذي اعترض اعتراضا قويا على القول بالميكنة البشرية الكاملة (٢١) .

ويذكر الاعتراض القوي على كل من ماندفيل ولاميتري بأن الطريق أمام « المستلبين للجنس البشري » لم يكن ممهدا بأي حال من الأحوال النصف الأول من القرن . اذ كان هناك أيضا المتفاهلون وأنصاف المتفاهلين الذين ارتفع ضنوتهم بمرور الأيام - كما لاحظ كانط - الذين أثبتت الأحداث فيما بعد أنهم يمثلون على أفضل وجه الدفعة الرئيسية الجديدة في فكر القرن الثامن عشرة عن الانسان . وبالإضافة الى الصور التي سبق أن أشرنا إليها ، فقد أخرج القرن الثامن عشر أربع صور أخرى على أقل تقدير ، نستطيع أن نسميها لأغراض التحليل : بالصورة الأخلاقية

Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur — la Mettrie (٢٠)

في Oeuvres philosophiques برلين ١٧٧٥ الجزء الثاني ص ١٢٢ ولقد توسع لاميتري في هذا العمل الذي نشر أيضا (١٧٤٨) في الكلام عن المتضمنات الأخلاقية التي ذكرت مضمرة في كتاب الانسان الآلة .

(٢١) لقد احتفظ ديدرو بكتاب أسهمه أساسا لهلفيسوسوس ، الذي كان يعنيه أكثر من لاميتري . انظر بوجه خاص لكتابه Refutation de l'homme عن هلفيسوسوس . وفيه رفض رد العقل الى انطباعات الحس .

للإنسان ، والصورة العقلانية للإنسان والصورة الاقتصادية للإنسان .
وصورة الكمال عند الإنسان . وبطبيعة الحال ، كانت هذه الصور تتداخل
بدرجة ملحوظة ، غير أن هذه الصور جميعا تتسم بتفاوتها ، حتى وإن حدث
هذا على أوجه مختلفة . وصادفت كلها إعجابا كبيرا ، وإن حدث هذا في
أوقات مختلفة ولأسباب مختلفة . وعلى الرغم من أنها قد انبثقت جزئيا
من أفكار أبكر ، إلا أنها قد مثلت جوهريا تفكيرا جديدا في الموضوع .

وفكرة « الإنسان الأخلاقي » من ابتكار لورد شافتسبرى (٢٢) ،
والذى وجه إليه ماندفيل والهيومانليون الأغسطينيون - ولعلنا نذكر
ذلك - تقديم ، واكتشف شافتسبرى فى سعيه لدحض هوبز ، وبعد
تأثره تأثرا شديدا بأفلاطونى كيمبرج ، وكذلك بارسطو ، احساسا
أخلاقيا فى الإنسان يسر له التفرقة بين الخير والشر ، كما دفع الإنسان
إلى البحث عن غايات اجتماعية ، وعدم الاكتفاء بالغايات الفردية . ولقد
أرغمت الطبيعة الإنسان أيضا على البحث عن خيره ، بيله أن غشيق
الذات - إذا فهم فهمها صحيحا - سيبين أنه يتناغم على نحو كامل مع
الخيرية - وتؤدى العادة والتربية فى صورتها المعكوسة فقط إلى
غرس « طبيعة ثانية » قادرة على اقتلاع « الطبيعة الأصلية النقية »
للإنسان . وكانت هذه هى اجابة شافتسبرى على مذهب الخطيئة الأزلية ،
وعلى معنى الأنانية أيضا عند هوبز . فليس الإنسان شريرا بطبيعته ،
ولكنه خير بفطرته ، وإن احتاج إلى الخبرة لتطوير احساسه الأخلاقى
حتى يصبح مجموعة من القيم الأخلاقية الناضجة .

والهم تفاوت شافتسبرى جمعا كاملا من الفلاسفة الأخلاقيين ، ابتداء
من فرنسيس هاثيسون إلى هيوم إلى آدم . وفولتر مدين بشيء ما
لشافتسبرى فى اعتراضه على باسكال (٢٣) ، مثلما فعل ديدرو الذى
ترجم كتاب شافتسبرى Inquiry concerning Virute إلى الفرنسية . ولكن
من الأمور التى تستأهل المناقشة أن فكرة الإنسان الأخلاقى قد بلغت قممتها

(٢٢) Characteristics of Manners, opinions — Earl of Shaftesbury. Times

الجزء الثالث القسم الأول (١٧١١) النظر بوجه خاص المبحث
An Inquiry concerning virtue and Merits.

(٢٣) كان فولتر معجبا بشافتسبرى ، واعتقد على الأقل عندما ألف كتاب Lettres
philosophiques فى وجود شعور لطرى بالوجود . والظاهر أنه برور الأيام ، قد رفض
فى الغلب هذا التفاؤل الأخلاقى .

فيما بعد في القرن الثامن عشر عندما حدث هياج ، وبخاصة في فرنسا ، ضد النظام القديم الفارق في المثلثات . وانعكست روح المتعة في الفن في طراز الروكوكو ، بما فيه من شهوانية وخلاعة . وتحرر من أى نوع من المسئولية الاجتماعية . ولقد قال ديدرو عن فرانسوا بوشيه الذى أطلق عليه لقب المصور الأول للملك (Premiere Peintre du Roi) (١٧٥٦) وأستاذ كل ما هو مصطنع ومثير للشهوة ، قال ما يأتى : « هذا الرجل لديه كل شيء ما عدا الصدق » ووضع الأخلاقى ديدرو جان باتيست جريز Greuze فى مقابل بوشيه ، بوصفه منافسا له (لوحة رقم ٣) . وكتب ديدرو عنه فى Salon (لنقد الفنى ١٧٦٥) ان جريز كان أول من تصور تطعيم الفن بالمضمون الأخلاقى . وكان ما خطر ببال ديدرو هو اللوحات المنزلية ، التى رآها معبرة عن الحياة مثل « الابن الجحود » ، « وتقوى النبوة » وبلغت هذه النزعة الأخلاقية فى التصوير ذروتها عند جاك لويس دافيد ، الذى أبرز الفضائل الرومانية الجادة ، والبطولة الوطنية ، مثلما حدث فى اللوحة التى تعد من آيات العصر « لعنة الهوراتى » ١٧٨٥ (لوحة نمرة ٤) . وفى الوقت نفسه تقريبا ، كان روسو دائم الاشادة « بالضمير » وكان كانط ينشد احساس الانسان بالواجب . ولم يكن هذان المفكران متفاهلين بلا قيد أو شرط فى نظريتهما للطبيعة البشرية ، كما فعل شافيتسبرى . ولكنهما كانا يقولان - على نحو أو آخر - ان الانسان قد ولد - ان لم يك خيرا - فعلى الأقل فعنده غريزة أو منكة ما تيسر له صبح الحياة بالطابع الأخلاقى أو الاجتماعى ، وقال روسو فى ختام مبحثه الذى نال عليه جائزة : مبحث فى العلوم والفنون (١٧٤٩) : « أيتها الفضيلة . اليسبت مبادؤك محفورة فى كل قلب ؟ وهل نحتاج الى ما هو أكثر لتعلم قوانينك ، أى أكثر من فحص أنفسنا والاستماع الى صوت الضمير » . بطبيعة الحال تضمن هذا الكلام عشقا للذات أيضا ، ولكن روسو عرف كيف يفرق بين ال amour soi (العناية بالمحافظة على الذات والمشروعية ، التى غرست فى الانسان الأصل) والأنانية amour propre ، التى قد يتدهور اليها الانسان فى أى مجتمع متحضر . واعتقد كانط أيضا - رغم أنه ليس من المتفاهلين أصحاح الدواعى - ان الانسان أساسا كائن أخلاقى يشعر بأنه مقيد وحر بصفة قاطعة ، حتى ان لم يك دائما راغبا فى طاعة القانون الأخلاقى . فالانسان الأخلاقى هو المبدأ والمثل الأعلى الذى يرنو لبلوغه .

(٣٤) انظر ص ١٠٤ ، ١٠٥ من الجزء الأول من الكتاب الذى أصدرته الهيئة أيضا .

وجعل روسو وكانط الأخلاق معتمدة في نهاية المطاف على العقل .
وننتقل بعد ذلك الى الكلام عن الانسان العقلاني . وهو مدنى نوعا -
كما لاحظنا آنفا (٢٤) - بالمقارنة بالنظريات المتشائمة عند عقلانيى القرن
السابع عشر . واعترف أغلب مفكرى القرن الثامن عشر بوجود حدود
محددة لقدرات الانسان المعرفية ، ونبهوا الى طبيعته الشعورية ، كما
انهم أعلنوا خشيتهم من الجماهير . أى الطبقات الدنيا ، لما تتصف به من
عنف وابتعاد عن العقل ، لكونهم بعيدين عما يصبو اليه التنوير ، وقال
فولتير : « الجماهير تقع فى موقف وسط بين الانسان والدابة » ونسبة
الدابة الى الانسان ستظل دائما مائة الى واحد (٢٥) . ولكن القول بأن
العقل غير قادر على الحصول على معرفة مجاوزة (ترانسندنتالية) لايعنى
استبعاد معرفة قوانين الطبيعة ، أو القدرة على استعمال هذه المعرفة لصالح
البشر . وبالمثل فان القول بأن المشاعر أو الأهواء قوية لايعنى بالضرورة
الاسياد الى هذه المشاعر أو العقل أو استبعاد هذا العقل من القيام بدور
أساسى فى الحياة الأخلاقية . ان هذا هو الوجه الآخر لهذه الحقيقة ، التى
تحتاج الى مزيد من التأكيد بعد التوكيدات المقابلة التى ظهرت فى
الكتابات التاريخية القديمة العهد .

وذهب مؤلهو الطبيعة الانجليز بعيدا فى دفاعهم عن الانسان
العقلاني . وبعد أن امتشقوا الحسام ضد الوحى ، كان من الطبيعى أن يسعوا
لإبراز دور العقل فى الدين . ويعنى هذا القول بكفاية الفهم الانسانى
لادراك الحقيقة الدينية وتوجيه الحياة الأخلاقية . قال جون تولاند :
« نحن نحيا دون شعور بأن القدر يحتم الوقوع فى الرذيلة » - « لانقص
فى قدرتنا على الفهم ، ان هذا النقص من صنع أيدينا » ، وتمشيا مع
ما قاله ماتيو تيندال فإن الله قد صنع الانسان لكى يسعد ، ولما كان
الانسان « عقلانيا فى أفعاله » ، فانه يحقق أعظم قدر من السعادة اذا جعل
« قوانين العقل الصحيح تسود حياته (٢٦) » فالعقل هو أعظم سلاح
للانسان فى معركة التنوير ضد السلطان الدينى والخزعات . ونادى
كانط بالمثل بالتححرر من التسلط ، الدينى بوجه خاص ، حتى يستطيع
الناس ان يفكروا لأنفسهم ، وبذلك يجعلون التنوير . ليس هناك « افتقار

(٢٥) انظر فيما يتعلق بلعقلانية الجماهير le peuple الى الدراسة الحديثة العهد
التي كتبها ، The Philosopher and the People — Harry Payne ، ييل ١٩٧٦ .
(٢٦) The Philosopher and the People — Harry Payne
لندن ١٦٩٦ ص ٥٩ ، - Christianity as old as Creation — Matthew Tindal ،
لندن ١٧٣٠ ص ١١٤ .

الى العقل « عند البشر ، وما يفتقرون اليه هو الشجاعة ، والحرية لاستعماله . والواقع أن هذا الرأي كان افتراضا عاما في تنوير القرن الثامن عشر . فهو كامن في الانسكلوبيديا ذاتها . وأعلن محررها أن « الفلسفة تخطو في الوقت الراهن خطوات جبارة لقلب السلطة والتقاليد ولكي تعلم البشر كيف يتبعون قوانين العقل (٢٧) » .

ومع هذا فلا تعنى الاشادة بدور العقل بالضرورة شجب أو ادانة المشاعر . اذ ظهرت في فكر بواكير القرن الثامن عشر حركة قوية لرد اعتبار المشاعر في مقابل الزهد المسيحي . وشارك ديدرو في هذه الحركة ، وقال : انه قد شعر بالغضب عندما سمع الناس يضللون وهم يتكلمون عن المشاعر ، ولا يلتفتون لغير مظهرها السيء ، ويعنى القيام بذلك قمة الحمق . لأن المشاعر العظيمة وحدها هي التي تسمو بالناس كي ينجزوا أفعالا عظيمة ، تحقق التسامى في كل من أفعال الناس والفن . ولم يقصد ديدرو بذلك أى اهانة للعقل ، وما قصده كان العكس في حقيقة الأمر ، فالعقل محتاج للتوفيق بين المشاعر ، وبذلك يحقق السعادة للأفراد ، ويسير المجتمع ، وينتج الفلسفة بطبيعة الحال (٢٨) » .

وكان روسو أكثر ارتيايا في الأهواء ، وإن لم يك كذلك في نظريته للمشاعر ، وأكد الحاجة الى الجأى قوى للسيطرة على الأهواء حتى لا تسود ، والضمير هو هذا اللجام . ولكن الضمير فى احتياج الى العقل لتوجيهه . وفى كتاب « اميل » (١٧٦٢) طبع المربي فى ذهن التلميذ القول بأن ميزة الانسان الفاضل هو قدرته على التحكم فى أهوائه « لأنه فى هذه الحالة سيتبع عقله وضميره » . وكان العقل والضمير متلازمين فى فكر

(٢٧) Diderot . Encyclopédie . مادة . فى الانسكلوبيديا

(٢٨) Diderot . Pensee's Philosophiques —

(١٧٤٦) الأقسام من ١ : ٥ بطبيعة الحال

كانت هناك اتجاهات أخرى فى النظر الى العقل والأهواء فى فكر القرن الثامن عشر . لمهيوم مثلا ، قد اختلف اختلافا حادا عن كل من ديدرو ومؤلئى الطبيعة ، لأنه حطم الأخلاقيات العقلانية ، على أساس أن العقل غير قادر على خلق دوافع للإرادة أو حتى على الوقوف فى وجه الأهواء . ولربما استطاع أن يرشدها فقط . فالأهواء هي وحدها التي تدفع الانسان الى ارتكاب أى شيء أو غاية . ومن جهة أخرى ، لم تك فكرة هيوم عن الأهواء بسيطة ، وقد لام أولئك الذين يصرون كثيرا على القول بأن الانسان انانى . غير أن قلال هم الذين اشتبكوا مع هذا مع هيوم فى اعتراضه على اقحام الفكر فى عالم الأخلاق ، أو على الأقل فانهم لم يشتركوا معه اشتراكا كاملا .

روسو ، والضمير من مستلزمات الانسان ، فهو مصدر الفرائض الصحيحة .
وعندما ينمو العقل فيما بعد فانه يستزيد بقواعد للسلوك الأخلاقي وروادع
لكبح جماح الأهواء في الحياة السياسية والاجتماعية . واعتقد روسو
رغم شهرته بالوجدانية اعتقاداً قوياً في وجود مسيطرات عقلانية ، وتبعاً
لذلك في وجود انسان عقلاني الى جانب الانسان الأخلاقي . واتجه كانط
الاتجاه نفسه . فلقد تماثل كانط وروسو في اعتقادهما ان للانسان
دوراً مزدوجاً ، أى دور باعتباره يتبع عالم الظواهر ودور آخر باعتباره
يتبع الشيء في ذاته ، (أى نومينا وفينومنا معا) . اذ يخضع الانتماء الى
عالم الظواهر أو المحسوسات الانسان لكل مظاهر آلية في الطبيعة . ولكن
بفضل الانتماء أيضاً الى عالم « نوميئي » أو المعقولات ، فان الانسان يشعر
بحريته في اتباع العقل ، أى بالاعتماد على « العقل العملي » ، والاعتراف
بوجود قانون أخلاقي يدفع الإرادة لاطاعته . وكان كانط بعيداً عن القول
بان الناس يتصرفون عقلانياً في مسالكهم . وما قاله هو انهم قادرون على
ذلك اذا شاءوا . وكتب كانط : « ان الأخلاق تصلح كقانون لنا ، لاننا
مخلوقات عقلانية ... والحرية أيضاً من مقومات كل الكائنات
العقلانية (٢٩) » .

لقد اعتقد المتفادلون الذين بحثنا موقفهم جميعاً في وجود نوع من
الطبيعة البشرية المحددة ، فلقد ولد الانسان وعنده احساس أخلاقي
أو ضمير أو عقل كاف . وبعد ان مرت السنين تزايد التأكيد على قابلية
الانسان للكمال perfectibility وهو مصطلح قد شاع كثيراً منذ
عهد روسو . ويرتبط عادة بمذهب « الكمالية » perfectability ، بمعنى
امكان التغير الى الأفضل ، وبانتصار المذهب الحسي لذلك لأنه استطاع أن
يخل بالتوازن في صالح ما هو مكتسب على ما هو طبيعي أو فطري . وقد
يتحقق التقدم الفكري والأخلاقي بسهولة اذا أدرك الانسان طبيعته ، أى
قدراته الداخلية الكامنة ، المهددة حالياً بنقائص المجتمع الذي يحيا فيه .
وكما سنرى ، لقد اعتقد روسو أيضاً في قدرة الانسان على التشكل وبلوغ
الكمال بنفس القدر من الايمان لدى المتطرفين من فريق البيثيين ، ولكنه
اعتمد على مقدمات أخرى في براهينه .

وأما ان هناك علاقة وثيقة بين المذهب الحسي وصورة الانسان
الكامل في القرن الثامن عشر فأمر لا يحتمل الشك . تأمل الكتابين التاليين .

(٢٩) Kant - أسس ميتافيزيقية للأخلاق (١٧٨٥) - القسم الثالث .

الذين ظهروا بفاصل بضع سنوات خلال الثورة الفرنسية . و ألف الكتابين
مصلحان اجتماعيان . وكان عنوان الفصل الرئيسي في كتاب
وليم جودوين : « مبحث في العدالة الاجتماعية ١٧٩٣ هو

The Character of Men Originate in their External Circumstances

: « ان ما يولد في العالم عبارة عن اسكتش غير

مكتمل (أو رسم كروكي) ، وليس له طابع أو روح . . وعلى العموم ،
ان الانطباع هو الذي يصنع الانسان . وبالمقارنة بعالم الانطباع ، فان
مجرد الاختلافات في تركيب الحيوان أمر لا يستطاع التعبير عنه ،
وبلا تأثير (٣٠) . « يسهل هذه الأقوال التي لم تكتف بانكار الأفكار
الفطرية ، بل وحتى أبسط المكونات العضوية بما في ذلك حتى الغرائز
والعقل كما يفهم عادة ، يسهل لجودوين اثبات وجود مساواة انسانية
أساسية ، ومن ثم فانه أثبت التأثير القوى الشامل للتربية في تشكيل
العقل والسلوك . وابتداء كتاب كوندورسيه عن تقدم العقل الانساني
(١٧٩٥) وانتهى على نفس الوتيرة : « فالانسان مولود وعنده ملكة تلقى
المحسوسات . وتنمو هذه الملكة عنده بتأثير فاعلية الأشياء الخارجية . .
الخ » وهكذا يكون ماهو عليه الانسان معتمدا اعتمادا كلياً على التجربة ،
أو التغيير من الخارج ، وما ينطبع عليه من عادات ومعرفة معينة . ولما كان
الأمر هكذا فان امكان تحقيق الكمال ميسور ، أو محتمل حقا ، اعتمادا على
التربية والتعليم عبر القرون . اليس من المحتمل ان تكون التربية والتعليم
بأثرها في تهذيب هاتين الصفتين (الذكاء والحساسية الأخلاقية) قد
استطاعت أن تترك أثرها في تنقيح التنظيم الانساني والنهوض به ،
والبلوغ به للكمال (٣١) . ويعني كوندورسيه بهذا القول أن التحسينات
التي تكتسب من التجربة قادرة بعد ذلك على الانتقال بالوراثة من الآباء
إلى ذريتهم .

وتنحدر من لوك صورة الانسان القابل لبلوغ الكمال ، والتي بلغت

Enquiry concerning Political Justice. — William Godwin. (٣٠)

الطبعة الثانية ١٧٩٦ لندن الجزء الأول ص ٣٨ - ص ٤١ (من الكتاب الأول الفصل
الرابع) . ان ما يحدد طابع الناس في كل الظروف الأساسية هو التربية والتعليم
(نفس المصدر ص ٤٦) .

(٣١) Marie Antoine Nicolas de Caritat (ماركيز دي كوندورسيه)
Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit human.

الطبعة الثالثة . باريس ١٧٩٧ ص ٢٨٩ استعمل كوندورسيه مصطلح 'l'ité' Perfectibilité
استعمالا مهوشا في أغلب الأحيان .

أوجها - كما قلنا - في الجو المشحون للثورة . وفي حالة جودوين ، فإن ما قاله لوك قد تم ترشيحه من خلال سيكلوجية التداعي لدافيد هارتلي . ونقد جودوين هلفسيوس وروسو أيضا . وكان كوندورسيه صديقا لهلفسيوس ، الذي استفاد بدوره كثيرا من الحليات التي أضافها كوندياك لما كتبه لوك . ومع هذا فقد كان لوك بكل وضوح مفكرا خلاقا بفضل تشبيهه الطريف الفياض بالحوية للعقل باللوحة البيضاء (تايولارازا) .

ولم يك لوك نفسه من أنصار القائلين بأن البيئة تؤثر تأثيرا كاملا على الانسان . فلقد اعترف بوجود « مسالك مختلفة وميول مختلفة » في الأطفال . كما انه طالب التعليم بأن يراعى مكانة المرء في الحياة ، وكذلك قدرته على التعلم . ومع هذا فقد اعتقد لوك ان العقل (على أقل تقدير عقل الجنتللمان) شبيه بورقة بيضاء أو بطبقة بيضاء من الشمع . « يستطيع تشكيلها أو اعدادها وفقا للمشيئة » . فلقد ساعد التعليم تسعة رجال من عشر ، على الاتصاف بالخير أو الشر ، بالنفع أو عدم النفع (٣٢) . و « الميل الطبيعي الوحيد » عند البشر الذين يتوافر لهم منذ المولد هو النزوع الى الجرى وراء المتعة وتجنب الألم . وكما أشار جون باسمر : فلقد أدار لوك ظهره لكل من الاغسطينية التي تصر على القول بوجود خطيئة أزلية والتفاضل الأخلاقي عند أفلاطوني كيمبردج (٣٣) . غير أن لوك قد وضع مكان التفاضل الأخلاقي تفاؤل بيئي جديد يؤكد دور التربية والتعليم .

وتوسع اتباع لوك من الجيل التالي في انجلترا وفرنسا في النهوض بالمذهب البيئي ، الى ما هو أبعد من ذلك . ونستطيع أن نرى العقل الانساني وقد أصبح أكثر سلبية ، كما لم يك كذلك من قبل على الإطلاق عند لوك ، اذا أطلعنا على كتابين معروفين من نفس الاتجاه . الأول : كتاب دافيد هارتلي Observations on Man (١٧٤٩) وكتاب كوندياك Traité des Sensations (١٧٥٤) . ولقد تأثر هارتلي بنيوتن

Some Thoughts concerning Education - John Locke. (٣٢)

الاقسام ١ و ٢٨ - ووجه خاص An Essay concerning Human Understanding - الفصل الأول القسم الثاني - والكتاب الثاني المتصل الحادي عشر القسم ١٧ . وفي القسم الأخير ، قورن العقل بدولاب خاو أو مظلم ، على عكس ما قاله أنصار الأفكار القطرية (القطريانيون) . انظر أيضا انثروبولوجيا لوك ص ٩٢ - ٩٣ .

The Perfectibility of Man - John Passmore. (٣٣)

تندن ١٩٧٠ - ص ١٥٩ - ١٩٦٠ - وأنا مدين لباسمر ، وبحثه للموضوع بحثا واليا .

مثل تأثيره بلوك ، وحاول صاحب الغبطة المستر جراى ان يجعل علم النفس علما له قوانين عامة . وربط هارتلى علم النفس بعلم وظائف الأعضاء اعتمادا على قانون التداعى الذى قال انه يصلح للمقارنة بقانون الجاذبية فى علم الفلك . فالانطباعات التى تحدثها الأشياء الخارجية تولد احساسات تقوم بدورها بتوليد ذبذبات تصل الى المخ فتحدث المتعة أو الألم . وتترك الذبذبات وراءها أفكارا بسيطة تتحول بعد ذلك الى أفكار مركبة بوساطة التداعى . وهكذا يكون العقل فى مذهب هارتلى لوحة بيضاء تماما ، تتعرض لفعل قوى خارجية ، ويعمل آليا . واختفى التأمل عند لوك كلية كمصدر للأفكار . واستنبط هارتلى من هذا القانون الذى استنكر وقيل انه من دلائل الحتمية المادية - أكثر النتائج تفاؤلا . فاذا افترضنا وجود عقل سالب ، سيكون بمقدورنا طبع أسمى الأفكار الأخلاقية والدينية عليه المستمدة من رصيد التجربة الانسانية . وبالإضافة الى ذلك ، أدى التداعى بالضرورة الى استمداد الأفكار الأسمى من الأفكار الأدنى ، وتبع ذلك أن أصبح « الاحساس الأخلاقى » مضمونا بالضرورة وآليا (٣٤) . وانتهى كوندريك الى نتائج مماثلة نوعا عن العقل ، دون أن يشارك هارتلى فى فيض أفكاره . والحق انه من الصغب أن نتخيل الأب دى كوندريك ، الذى كان نحيفا كمصا يابسة متحمسا لأى شىء ، ومع هذا فقد ابتكر (أو بمعنى أصح اقتبس أو نقل) (٣٥) صورة شهيرة عن الانسان التمثال - مما يبين الى أى حد كان كوندريك مستعدا للذهاب بعيدا فى طريق الحسين . وقال فى آخر أعماله : *Traité des sensations* فلنتخيل تمثالا جامدا زودناه بالحواس ، واحدة تلو الأخرى . وحاول كوندريك باتباع هذه الوسيلة ان يبرهن أن كل معرفة والملكات الذهنية نفسها مستمدة من المحسوسات ، وبخاصة خاصة اللمس (سيدة الحواس) . فهى وحدها بين كل الحواس قادرة على تعريف الانسان العالم الخارجى للمكان والموجودات . وهكذا يكون كل ما أبقاه كوندريك للانسان فى آخر المطاف هو نظام حسى قادر أيضا على تسجيل اللذة والألم ، ولكنه لم يبق الكثير من العقل ، أو على أقل تقدير العقل المستقل الذى يستطيع أن يستدل أو يتأمل . وبذلك أصبح

Observations on Man : David Hartley.

(٣٤)

الجزء الأول - خاتمة (الجزء الأول من ٥٠٤ فى طبعة ١٧٩١) جاء هذا الحكم وسط الملاحظات الختامية عن

the mechanism of the human mind

(٣٥) كانت فكرة الانسان الآلة شائعة فى شتى الأنحاء ، واستعان بها ديدرو.

وآخرون أيضا .

الانسان يتكون مما اكتسبه ، أو بالأحرى مما جاءه من الخارج أو وضع فيه . ولم يقل كوندريك ان البيئة تصنع الانسان ، أو ان الانسان يقبل بلوغ الكمال ، ولكن آخرين ممن استشهدوا به قالوا ذلك ، وبخاصة كلود أدريان هلفسيوس .

لا عجب اذا أثار هلفسيوس الاعتراض ، حتى بين أصدقائه الفلاسفة . فقد كان أبعد انصار البيثيين تطرفا ، في دعوته الى المساواة الراديكالية . فكل الناس قد ولدوا متساوين ، يعنى بغير استعداد خاص أو تنظيم عضوى داخلى خاص ويستثنى من ذلك عشق الذات amour de soi ، ومن ثم تكون التربية والتعليم والقوانين أو « الظروف » هى التى تصنع الانسان بما فى ذلك العبقري : « لقد قلت أنا وكونتيلان ولوك ان اللامساواة أو التفاوت فى العقول قد نتج عن تأثير علة معروفة ، وهذه العلة هى الاختلاف فى التعليم » . وفى مواضع أخرى من كتاب De l'homme de la nature (١٧٧٢) بدأ هلفسيوس متناقضا مع نفسه مثلما حدث عندما قال - وكاد يقترب من روح هوبز : « الانسان الطبيعى L'homme de la Nature فظ ومتعطش للدماء ، ويحيا فى حالة حرب » . غير ان غايته فى الفصل الذى أورد فيه هذا القول أو الحكم كان دحض ما قاله روسو وشافيتسبرى ، الذى اعتقد ان هلفسيوس يناصر الموقف المضاد ، يعنى القائل بأن الانسان قد ولد خيرا . وكان قد قال فى الفصل السابق : « لا أحد قد ولد شريرا . . فالحيرة أو الشر من نتائج قوانينهم الحيرة أو السيئة (٣٦) » غيروا القوانين ، وابتكروا تعليميا أكثر اتصافا بالكمال . فى هذه الحالة سيتمكن الانسان من تعلم كيف يجمع بين عشقه لذاته والصالح العام ، وبذلك يبنى مجتمعا أفضل . واتجه البارون دى هولباخ - الذى شارك فى اتباع هذه النظرة - الى الربط بين البيثيين وامكان بلوغ الكمال ، ربما بوضوح أكثر فقال (٣٧) : « من الجلى أن الطبيعة قد صنعت الانسان وعنده استعداد للتجربة ، وأكثر صلاحية لبلوغ الكمال بالتبعية » . ومع هذا فلم يشترك هولباخ - كما يحتمل - هو وهلفسيوس فى الاعتقاد فى المساواة ، أو قابلية جميع

Œuvres complètes — Claude Adrien Helvétius. (٣٦)

لندن ١٧٧٧ الجزء الثالث ص ٦٢ - ص ٢٦٧ - ٢٦٨ ، ٢٧٥ .

Essai sur les préjugés — Baron d'Holbach (٣٧)

Historical (١٧٧٠) استشهد بها هنرى فيفريج Vyverberg. فى كتاب

Pessimism in the French Enlightenment. (هارفارد) ١٩٥٨ ص ٢١٤ .

البشر بلوغ الكمال « بالقوة » لأن هولباخ مثل فولتير وآخرين كانت لديهم تحفظات عن الجماهير .

ولم يقبل روسو أيضا المساواة بكل تأكيد . ودارت بينه وبين هلفسيوس معركة حامية . والأمر بالمثل فيما يختص بديدرو الذي كتب استنكارا لهلفسيوس . وقام بتعديل نظرية هلفسيوس تعديلا ملحوظا . من تسموا « بالايديولوج » ، أى الاخلاف الروحيين لكوندياك وهلفسيوس . (وكان بينهم كابانيس - وهو ابن تبنته مدام دي هلفسيوس) . فلقد جعلوا العقل أقل سلبية ، بل وابعد عنه جودوين فى مسألة توجيه الدولة للتعليم . إلا أن كل هؤلاء قد اعتقدوا بقدر ما فى قابلية الانسان لبلوغ الكمال ، وان اعتمدت براهينهم على مقدمات مختلفة (باستثناء جودوين) . وقال ديدرو : « لم يولد الانسان كصفحة بيضاء » ، ومن ثم فان التعليم لن يستطيع القيام بكل شئ . كما قال هلفسيوس ، ولكنه قادر على تحقيق قدر كبير . وعندما ألف ديدرو كتاب *Refutation de l'homme de Helvétius* (١٧٧٣ - ١٧٧٥) كان قد اتجه

الى الاعتقاد - وان شاب اعتقاده الكثير من الغموض - فى وجود خاصية أخلاقية فطرية عند الفرد ، وبخاصة لوجود تنوع فى تكوين المخ عند الأفراد . وهذا ما يفرق بين العبقريات والاناس العاديين ، ويفسر اختلاف رد الفعل تجاه البيئة نفسها . والى جانب هذا . فان « الظروف » ، أى التشريع والتعليم ، قادران على تعديل السلوك ، ورفع مستوى التنور أو خفضه ، وان كانت هناك استثناءات لهذه الحالة . ولعلنا نتوقع من صاحب الانسكلوبيديا أن يعتقد على أقل تقدير فى مثل هذا الشئ . وانكر روسو بالمثل القول بأن عقل الانسان صفحة بيضاء ، ولكنه كان يؤمن بقابليته لبلوغ الكمال ، أكثر مما اعتقد أصحاب الانسكلوبيديا . ولم يعن انكار روسو وكذلك ديدرو وصف عقل الانسان بالصفحة البيضاء انهما ينكران أهمية التأثير الاجتماعى . ولكن عندما نظر روسو الى الانسان لم يبد فى نظره مجرد متقبل للأفكار ، ولكنه قادر على فرض ارادته (اتباعا لأفكاره المبنية على الضمير والعقل) ، وعلى تحسين سلوكه ، وفى النهاية ، وفى كتاب اميل على سبيل المثال - وهو كتابه عن التربية - كان ماركز عليه التأكيد هو الارادة ، ومن ثم يكون المجتمع صانعا للانسان ، ولكن الانسان يصنع أيضا المجتمع . ولقد تحول « الانسان المصطنع » الذى أفسدته الحضارة - بحق - الى مجرد نتاج للمجتمع ، الذى يرغب الجميع على ان يكونوا متشابهين . غير ان الوقت

مازال يسمح للانسان باعادة اكتشاف نفسه (٣٨) بل وان يحقق وجودا
أسمى . وبوسعه ان يفعل هذا بأن يخلق نوعا جديدا من الحكومة أو الدولة
تستطيع أن ترعى أفضل ما عنده ، وان تغمر ارادته الفردية « بالارادة
العامة » . وفي كتاب العقد الاجتماعي ، انتهى روسو الى ربط
الانثروبولوجيا بالسياسة .

بقيت صورة أخيرة تستحق الفحص . وقد يكفي ان يقال لتبرير
ذلك ، انها قد اشتهرت بفضل آدم سميث . انها الصورة التي أصبحت
تدعى منذ ذلك الحين بصورة الانسان الاقتصادي . وكانت أيضا صورة
متفائلة . لا لأنها قدرت الانسان كما هو كذلك Per se ، بل لزعمة
وجود هارمونية سابقة التوطد في الطبيعة في جملتها . فقد يكون الدافع
الأول للانسان هو الانانية ، أو الصالح الذاتي . ولقد اتفق الفريوقراط
الفرنسيون وآدم سميث على حقيقة هذا القول . غير ان هذا الصالح
الذاتي يعمل آليا لاحداث هوية في المصالح أو الخير العام .

ولكن هل تعارض آدم سميث السياسي والاقتصادي هو وآدم سميث
الفيلسوف الأخلاقي . ربما بدا غير ذلك ، رغم ان سميث قد ازداد
استغراقا في مبادئ الاقتصاد السياسي بمضى الزمان ، ولعله كان يتوقع
ان يزداد هذا العلم تركيزا على بعض جوانب من الطبيعة البشرية أكثر
من غيره من العلوم . وعندما كان آدم سميث أستاذًا للفلسفة الأخلاقية
في جلاسجو فانه قد ركز على الاخلاق الشخصية ، واكتشف في الانسان
— على غرار شافيتسبري وهانشسون الى حد ما — قدرا لا بأس به من
« الشعور بالزمالة » أو التعاطف نحو الآخرين ، وان لم يكتشف عنده
أى احساس أخلاقي فطري ، وعبر سميث عن احتقاره للمذاهب الأخلاقية
كمذهب مانديفيل التي اشتقت كل العواطف الانسانية من منقحات عشق
الذات . قارن هذه الكشوف بالأقوال الشهيرة التي اشتهر بها في معرض
اعلانه عن الضيق والقرف ad nauseam في كتاب ثروة الأمم ١٧٧٦ :
« اننا لا نتوقع غذاءنا من وجود الجزر أو الحمار أو الحباز : فنحن لا نتوقع

(٣٨) ومع هذا ، فينبغي عدم الخلط بين النفس الطبيعية أو الانسان الطبيعي وبين
الهمجي النبيل ، كما أراد دكتور جونسون ، وآخرون . إذ كان الانسان الطبيعي عند
روسو في الحق مثلا أعلا أو (لمحا محتمل التحقيق) . فهو يملك بعض فضائل طبيعية
أو أصلية بغير شك ، ولكن عليه أن يكتسب فضائل أخرى حتى يحيا في « دولة
متحضرة » . وعلى الجملة ، وبرغم اختلاط الآراء الا أن الأوروبيين المنورين في القرن
الثامن عشر ، لم تكن عندهم فكرة متسامية عن الهمج .

ذلك من انسانيتهن ، ولكننا نناشد عشقهن لذاتهن . الخ . ولم يغير سميث رايه ، ولكنه غير مصطلحه . انه لم يعد معنيا بالعالم الشخصى للاخلاق . فما يهمه الآن هو العالم العام والاقتصادى حيث لاحظ ان الافراد حريصون على تحقيق انكسب ، ويستبعدون - «يفسدوا» خير الآخرين . ولكن انشئ المتبر للدهشة هو ان الطبيعة (او النعمة الالهية) عندما احدثت الاشياء ، فانها دفعت الافراد « بالضرورة » للكذب من اجل الصالح العام ، رغم ان مقاصدهم قد تتجه اتجاها معاكسا ، كأن يعملوا على زيادة الدخل العام للمجتمع الى أقصى الحدود . ان هذا هو مبدأ الهارمونية الطبيعية ، او السابق توطيدها ، والذي دعا اليه الفزيوقراط الفرنسيون ايضا ، الذين أكدوا حقوق الافراد الطبيعية ، او الحرية ، وجعلوها مقابلة Vis a vis للملكية التى تحقق بالمثل النفع العام . ولا يخفى ان الهارمونية لا تعتمد على تدبير انسانى أو عقلى . وكتب سميث يقول : « ان الثروة العامة المستمدة من تقسيم العمل » ليست فى الاصل من نتائج أى حكمة بشرية تنبأ بهذا اليسر العام وتقصده . . انها بالضرورة . نتيجة لميل ما فى الطبيعة البشرية لا يخطر ببالها مثل هذا النفع المبسط (٣٩) » . فالفرد لا يقصد الا نفعه « وتحركه يد خفية » للنهوض بغايات أكثر عمومية وجودا ، وأكد آخرون - بطبيعة الحال - حدوث هارمونية مصطنعة تعتمد على « الحكمة الانسانية » ، وحكمة رجيل الدولة ، وتعيدنا هذه الفكرة الى ماندفيل وبوب حيث بدأنا . وعلى الرغم من أن سميث لم يرض عن سفالة ماندفيل ، الا أنه شارك فى فكرة الهارمونية الطبيعية أى « الرذيلة الشخصية » (ماندفيل) أو الصالح الذاتى (سميث) الذى يتحول آليا الى نفع عام . ومن ناحية أخرى ، فإن بوب (ورغم انه ليس بأى حال خال من الغموض) قد دعا الى أحداث هارمونية مصطنعة (قائمة على الموازنة بين مختلف العوامل والاطراف) . اذ اعتقد بوب وماندفيل وسميث أيضا : « ان كل فرد يبحث عن هدف متميز متعدد الاغراض » و « ان نظرة السماء أو الله واحدة أو تعنى الكل » . ولكن خلق هذا الكل هو على أى حال من صنع المشرعين الوطنيين الحكماء (٤٠) . وكما بين لوفجوى ، كانت هذه نظرية مونتسكيو والمخططين

The Wealth of Nations — Adam Smith.

(٣٩)

والكتاب الأول - الفصل الأول .

(٤٠) An Essay on Man - Alexander Pope. انظر بوجه خاص الرسالة الثانية الأبيات ٢٣٧ - ٢٣٨ - الرسالة ٣ الأبيات ٢٨٣ - ٢٩٤ وفى هذه الفقرة الأخيرة توافق بوب هو والمعلل أكثر مما فعل فى بعض النظرات الأخرى . حيث يخطئ العقل . أو يلعب أوداته . (Compass to the passion) ويتحدث بوب بالطبع هنا عن صفوة موهوبة صغيرة .

الأساسيين للدستور الأمريكي . ولقد أقرها حتى هلفسيوس ، وسنعود إليها في فصل آت . وبعبارة أخرى . ورغم أن الطبيعة انبشيرية - بوجه عام - قد لا تكون مثيرة للاعجاب ، إلا أنها تستطيع أن تساهم - أو تدفع إلى الاسهام - في نتائج اجتماعية خيرة .

إذا تأملنا الانثروبولوجيات التي بحثت في هذا الفصل ، سنلاحظ أنها جميعا « ساكنة » ، باستثناء تصور الانسان القابل لبلوغ الكمال . والظاهر أن أميل دوركيم ، عالم الاجتماع في القرن التاسع عشر كان محقا عندما لاحظ أن فلاسفة الانسكلوبيديا قد زعموا أن الطبيعة البشرية هي في كل مكان ، أي أن الانسانية ليست « نتاجا للتاريخ » ، وكتب (٤١) أن هذا الزعم كان الصخرة العاتية التي بنوا فوقها مذاهبهم السياسية وتآملاتهم الأخلاقية . أن أغلب مفكرى القرن الثامن عشر - سواء أكانوا متفائلين أم متشائمين في نظرتهم إلى الانسان ، محافظين أم من انصار الإصلاح - لم يدركوا فكرة الطبيعة البشرية «التاريخية»، التي تتغير بتغير المكان والزمان (وأن كان كثيرون - كما رأينا - قد تحدثوا عن اختلاف العادات عند الشعوب) . لقد انصبت القوة الدافعة الكلاسيكية كلها - التي استمرت قوية في القرن الثامن عشر - على تأكيد الاطراد ، وليس تفرد الطبيعة البشرية ، أو تقبلها للتغير . وبذلك استبعدت النسبية التاريخية . ولكن حتى التجريبيين ، الذين اعتقدوا في استعداد البشر للتشكل ، فانهم قد افترضوا نوعا من البنية الأساسية الكلية للملكات الذهنية والدوافع النفسية ، التي تعتمد عليها ، التي تفسر الفرد . ولن ندهش إذا سمعنا دكتور صموئيل جونسون - وهو كلاسيكي ومحافظ - يفرق بين الاهواء والعادات عند البشر ويقول أن الاختلاف الوحيد بينهما هو أن العادات تقبل التغير أما الاهواء فانها « مطردة » ويمكن اكتشافها ، كما قال : « من نفس الاعراض عند عقول يفرق بين كل منها والآخر ألف سنة (٤٢) » . ولربما بدا أكثر إثارة للدهشة أن نسمع هولباخ - وهو مصلح ديني وسياسي - يتحدث اللهجة بعينها . فلقد طالب هولباخ بما لا يقل عن « الأخلاقيات العالمية أو الكلية » ، المبنية على طبيعة الانسان . وفيما يلي كيف استعمل كتابه في الموضوع :

(٤١) L'Évolution pédagogique en France. — Emile Durkheim.

فيلكس اكان باريس ١٩٣٨ - الجزء الثاني ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤٢) انظر كتاب Paul Fussell — The Rhetorical World of Augustan .

Humanism . (اكسفورد ١٩٦٥) لعزلة ما قاله الدكتور جونسون عن اطراد الطبيعة

البشرية . الفصل الثالث .

« حتى تصبح الاخلاق عالمية أو كلية . يتعين ان تكون متوافقة هي وطبيعة الانسان بوجه عام . أى مبنية على الخصائص أو الصفات التي يصادفها المرء دائما في خلائق جنسه ، والتي تفرقه عن الحيوانات الأخرى . ومن هذا يتضح ان الاخلاق تعتمد على الطبيعة البشرية » .

« والانسان كائن حساس ذكى معقول . يسعى فى كل لحظات ديمومته دون تعويق للمحافظة على ذاته ، ولكى يجعل وجوده متوافقا . تأمل الخصائص والصفات التى تكون الطبيعة البشرية ، والتي يستطيع مصادفتها دائما فى كل أفراد الجنس . ولسنا بحاجة الى معرفة أكثر لكى نكتشف السلوك الذى يتعين على كل انسان ان يراعيه حتى يبلغ الغاية التى يراها لنفسه » (٤٣) .

كان الدكتور جونسون وهولباخ مختلفين فى كل شئ تقريباً . الا انهما رغم ذلك قد اتفقا على وجود نوع من الطبيعة البشرية « الأصلية » ، أو كما سماها بوب « الانسان المجرد » الذى لا يتغير . وكان هذا الافتراض سائداً على نطاق كبير فى القرن الثامن عشر .

غير ان هناك تلميحات لفكرة مختلفة قويت فى القرن التاسع عشر ، كما وصفها جون ستيوارت ميل . بالمقارنة « بالقرن الثامن عشر » (٤٤) . فخلقد شجعت التجريبية الناس على الاعتقاد بان الانسان قادر على التغير ، وانه يتغير من خلال أنواع مختلفة من التجربة . وتأمل كوندورسييه - وهو أيضا من البيثيين - امكان حدوث تغير فى جسم الانسان وتكوينه الذهنى من أثر وراثى بعض الخصائص المكتسبة . واعتقد كل من روسو ولسنچ أيضا ان البشر قادرون على مجاوزة حالتهم « الأصلية » ، اعتمادا على نوازعهم الفطرية ، وانماء وعيهم السلوكى المكتسب من التعلم على نحو أو آخر . وأخيرا فقد بدأت فى الشبوع طريقة تاريخية حقة للتفكير فى الانسان ، وظهرت بشائرها قوية عند يوهان جوتفريد فون هردر وآخرين ، كما سنرى عندما نتحدث عن رد الفعل ضد القرن الثامن عشر ، خصوصا فى الحركة الرومانتكية .

La Moral universelle ou : les devoirs — Biaron d'Holbach (٤٣)

• • • • • ٤١ • • • • • de l'homme fondé sur sa nature.

(٤٤) كان جون ستيوارت ميل دائم المقارنة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ويعنى بالقرن الثامن عشر حركة التنوير التى ربط بينها وبين « المبادئ الكلية للطبيعة البشرية » . بينما اعتقد ميل انه فى القرن التاسع عشر ، تعلم الانسان كيف يرى الطبيعة البشرية وهى تتغير بتغير الزمان .

التأليهية والاحاد

تركز فكر القرن الثامن عشر - كما ذكرنا - على انسؤال الخاص بالانسان . ومع هذا فقد استمر السؤال الخاص بالله أو الدين « مثيرا للاهتمام » ، على حد قول هيوم . بل وفائق الأهمية ، لا لأنه يساعد على تنوير الطبيعة البشرية ، وانما لأهميته في ذاته . ولا يصح هذا الكلام فقط عن تيارات مضادة مؤسفة في القرن الثامن عشر فقط . وانما يصح ايضا عن حفنة من الاساقفة الانجليكانيين المتشددين ، وعن الحماس الملتهب عند التقويين الألمان ، والمتدينين الانجليز . وقتل المفكرون الأحرار واللاهوتيون (انكفار) الموضوع بحثا ، ولم ينقطعوا عن الجدل في أصول الدين ووجود الله والمعجزات والكهانة ، والنفع الاجتماعي والاخلاقي للايمان الديني . وقيل - وكان هناك بعض الصواب في هذا القول - انه حوالى منتصف القرن ، ازداد انشغال فلاسفة الموسوعة بمشكلات الأرض أو الدنيا ، التي تتضمن الإصلاح السنياسي والاجتماعي . غير ان ايقاع هيوم كان مختلفا . وكذلك كلا من روسو ويمانويل كانط . فلم يبدأ هيوم في الكتابة منهجيا عن الدين الا بعد ١٧٥٦ ، أى بعد ظهور كتاب *Treatise on Human Nature* باثني عشرة سنة . وبالمثل أقدم روسو على تأليف أفضل كتبه المؤثرة عن الدين في منتصف حياته بعد قطيعته للانسكلوبيديين . وكتب كانط مؤلفه الأساسى « الدين في حدود العقل وحده » (١٧٩٣) بعد ان جاوز السبعين من عمره ، وان ذكر هذه الاسماء يذكرنا بأسماء مفكرين آخرين مرموقين من القرن الثامن عشر ، من فلاسفة وعلماء نفس وعلماء ومؤرخين لم يعد الدين في نظرهم مشكلة.

ميتة باى حال . اذ كان بعضهم مثل دافيد هارتلى مؤسس سيكلوجية
التداعى من المتدينين الصادقين .

ومع كل هذا ، فلن يستطيع القول بان القرن الثامن عشر كان قرنا
دينيا بالقدر نفسه الذى ينسب للقرن السابع عشر . فكما هو معروف ،
مثل القرن الثامن عشر ازمة ذات أبعاد هائلة هددت ، وبخاصة فى فرنسا ،
بقلب المذابيح القديمة ، والقضاء على العقيدة الدينية قضاء مبرما . وتقرن
هذه الازمة التى تنبأ بها الاسقف بوسويه (١) عادة بعصر التنوير . ولكن
فى الحق انها قد انتشرت الى خارج الدوائر الفكرية ، بحيث ضمت المثقفين
بوجه عام . وقد يعتقد ان الازمة قد مرت فى موجات متعددة ، فأولا - كان
هناك الهجوم على الدين السماوى باسم « دين الطبيعة والعقل » ، كما
سماه ماتيو تيندال . وتحدد عناوين الكتب المتعاقبة التى ألفها مؤلفو
الطبيعة Deists الانجليز فى مشارف القرن واثان القرن ، واثان انصف
الأول منه ، اتجه هذه الموجة الأولى : Christianity not mysterious
(١٦٩٦) لجون تولاند ، الذى حاول ان يتجاوز كتاب لوك
The Reasonableness of Christianity الذى نشر فى السنة السابقة .
والعنوان الثانى هو Discourses of the Miracles (١٧٢٧ - ١٧٣٠)
لتوماس وولستون . ويفسر المعجزات على أنها نبعث من القسوس
الافاقين ، ويدعو الى العودة الى دين باكورة الحياة القائم على الطبيعة
والحرية . ويليه كتاب - تيندال Christianity as old as Creation
(١٧٣٠) ، الذى قام بالمثل باكتشاف دين محفور فى قلوب كل الناس ،
وسبق كل المؤسسات الكنائسية فى العالم ، وأخيرا كتاب وليم وولتون
Religion of Nature (نشر أول مرة ١٧٢٢ وطبع : طبعه السابعة
١٧٥٠) (٢) وعلى الرغم من أن موضوع هذه الكتب ، وما يثاقلها
هو تطهير الدين من كل غيبيات وخزعبلات ، إلا أنه كان هناك
اهتمام بالمحافظة على الجوهر الثابت القائم على الايمان بالاله .
وسرعان ما جاءت فى أعقاب هذه الموجة موجة ثانية تزعمها الشكاك
والمحدون ، وهددت الدين السماوى والطبيعى معا ، وتآلى الطبيعة
والمسيحية التقليدية . وحركت الموجتين قوى تاريخية (بما فى

(١) انظر ص ٧٧ من الجزء الأول من الكتاب .

(٢) وولستون Wallaston من رجال الدين الانجليكيين . وكان أشد أتباع هذه
الجماعة من مؤلفي الطبيعة محافظة . ومع هذا فقد تسبب فى الاساءة الى الكثير من أقرانه
القسوس عندما أنشأ نظريته فى الدين المعتمد على العقل بدلا من الاعتماد على الوحي .
ويعتمد أيضا على النظام الكونى القروض للطبيعة .

ذلك القوى الفكرية) يرجع أصلها الى عهد ابكر (٣) . ولكن قوتها لم تبلغ حدها الأقصى الا الآن . وبلغت ذروتها الازمة التي أحدثتها هذه القوى - كما يمكن القول - في العبادات العديدة للعقل والطبيعة و « الكائن الاسمى » ، التي توطدت في باريس وفي كل انحاء فرنسا ابان الثورة في ذروتها ، وتحولت الكنيسة الكلاسيكية الشهيرة (سانت جنيفيف) ، التي صممها المهندس جان جيرمان سوفلو ، والتي بدأ انشاؤها في عهد لويس الرابع عشر الى البانثيون أو ضريح لعظماء الأمة ، وبذلك بدأ تجريد الأمة بأسرها من المسيحية . وبوسعنا التعرف على بعض معلومات عن الطقوس المتبعة في هذه العبادات من اللوحات المعاصرة المحفوظة الآن في متحف مدينة باريس ويعرف باسم Musée Carnavalet مثل إعادة « مهرجان الكائن الاسمى (لوحة ٥) » وكانت هذه الشعائر التي أزرها روبسبير أميل الى تأليه الطبيعة منها الى الالحاد . وأقام دى ماشي أيضا احتفالا للوحدة تحرق فيه شعاعات الملكية ويحتفل بذكري تدمير كنيسة سان جون (وهي كنيسة يرجع أصلها الى القرن الثالث عشر - لوحة ٦) ، وتمثل آخر رموز التدمير المتعمد للآثار المسيحية . فلا عجب اذا اسما الرومانتيكون في عصر ما بعد الثورة - ومن بينهم توماس كارلايل - القرن الثامن عشر بأنه من أعظم عصور اللامان في التاريخ .

على ان طقوس « العبادة » (٤) ذاتها لا تبين تماما مدى هذه الازمة . ولقد تحدث ماكس فيبر عن « انبهار » العالم الجديد Entzauberung والتجرد من الأوهام الانسانية وعن « عالم سلبت منه آلهته » . أن هذا بالضبط ما حدث في القرن الثامن عشر لا في نظر حفنة من المفكرين الاحرار المتشككين فحسب ، وانما في نظر عديدين ، استمروا يتسمون بالمسيحيين . فلقد فقد عدد كبير من الناس - ليس بينهم بطبيعة الحال الكتل البشرية أو اهل الريف منهم بوجه خاص - احساسهم بالمعجزات المقدسة والحارقة ، مما أدى الى تراجع المسيحية كدين سماوى فى الاهمية ، بل وبدت غير مسيطرة للعصر ، أو ضربا من الغش . ولكن السبب الذى دفع الناس للتساؤل عن العقائد الدينية لا يرجع الى شعورهم بالضجر من الدنيا (وكان هذا ما عناه فيبر) ولكن على العكس ، لانهم قد تعلموا حب

(٣) انظر ص ٧٧ ، ٧٨ من الجزء الاول من الكتاب .

(٤) لقد أثبتت هذه العقائد انها قصيرة الاجل . فلم يدم وجودها بعد الثورة ، رغم أن بعضها ، وبخاصة العقيدة العشارية Cullé decadal e التي وسمت نفسها للوطن Patrie قد بقيت مزدهرة الى عهد متأخر من فترة الديركتوار (نظام حكم ثورى فى فرنسا من ١٧٩٥ الى ١٧٩٩) .

الدنيا ، وأكثر من ذلك الجرى وراء « السعادة » ، التى تحدث عنها دين
 أبكر وأكثر اتجاهها الى الآخرة . ان هذا الشعور المتزايد بالتعلق بالدنيا ،
 كان من نتاج تحسين الأوضاع الاقتصادية والسياسية التى وغدت بزيادة
 الأمان والرخاء لعدد أكبر من الناس ، لم يخطر فى البال من قبل امكان
 تحقيقه . وهذا التعلق المتزايد بالدنيا واضح بالفعل فى كتاب تولاند
 الباكر ، وعلى الرغم من ادعاء تولاند انه مسيحي ، الا انه اراد دينا يهبط
 الى الأرض ، ولا يخفى أى غيبيات ، ويركز على الاخلاقيات . وكان تولاند
 مقتنعا ان استاذة لوك كان على عكس ذلك . اذ كان يرى أنه لا وجود
 لشيء يرتفع عن العقل « فى الكتب المقدسة » وان العقل وملكات الانسان
 العادية وأفكاره قادرة على « النفاذ وراء القناع » ، وانه لا وجود لآى عقيدة
 يمكن أن تسمى تسمية صحيحة بالغيبيات : « ان كل شيء أصبح يتسم
 بالسلاسة واللفظ » . وكانت هذه شكاية احد القسس بعد ذلك بقرن
 تقريبا : « ان كل شيء يعرض بلغة العقل . . والناس يضيقون بأى شيء
 تشتم منه - ولو عن بعد - رائحة المعجزات او غير المتوقع (٥) » ، وغنى عن
 القول وكما لاحظ جروتھويزن : لقد اتسعت الازمة ، التى كانت أشد حدة
 فى فرنسا منها فى أى مكان آخر ، وتحولت الى « مذهب » و « عقيدة »
 أيضا ، بمعنى انها تضمنت تقلصا للإيمان أو تخففه حتى بين المسيحيين
 المحترفين .

وتتكشف هذه الازمة المزدوجة لكل من لعقيدة والإيمان على أفضل
 وجه فى المطارحات الكبيرة ، التى كانت تهدر فى طول البلاد وعرضها
 حول وجود الله وطبيعته . وكيف يبرهن على وجود الله ، فلم تعد
 البراهين القديمة تكفى فى نظر البراهين الجديدة أو تمهد الطريق لها .
 أما البراهين الجديدة فقد بدت بدورها غير وافية عند الكثيرين . اذ أصبح
 البرهان الآن - بلا ريب - لغزا الى درجة كبيرة ، أكثر مما كان الحال
 فى عهد ديكرات أو اسبينوزا . وحتى اذا عثر على برهان أو أكثر من
 البراهين وكان مقنعا بدرجة معقولة ، فان التساؤل كان يبقى حول طبيعة
 الله ؟ هل هو اله العقيدة المسيحية ؟ وهل يستطيع قول الكثير عنه ؟

Christianity not Mysterious. — John Toland.

(٥)

(١٦٩٦) وبخاصة القسم الثالث -

A Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to Reason
 Jean Baptiste Sermon for the Feast of the Incarnation.

استشهد بها برنار Groethuysen

Die Entstehung der Buergerlichen Welt und Lebensanschauung in

Frankreich. فى حاله ١٩٢٧ الجزء الاول ص ٢٠ .

ان اغلب البراهين الرئيسية - ان لم يك كلها - لاثبات او عدم اثبات وجود الله مدونة في نهاية كتاب نقد العقل الخالص لكانط . ونقد ذكر كانط البرهان الاونطولوجي والبرهان الكوزمولوجي والبرهان الفزيوتولوجي . ونسف كانط ذاته - كما هو معروف - نل هذه البراهين العقلانية . وفي مؤلفاته الأخيرة ، جاء بنوع جديد من البرهان الأخلاقي . فلما كان كانط في كتاب « النقد » ، قد اكتفى بالسؤال عن الى أى حد يسوقنا العقل النظري . و العمل في هذا الطريق اللاهوتي لذا لم يثبت كانط البراهين الأقل تمشياً مع الروح العقلانية مثلما فعل روسو عندما اثبت البرهان المتجاوب هو الشعور الباطني ، أو عندما استشهد بالبرهان التاريخي الذي يعتقد أنه يبرهن سر المعجزات المسيحية . أو حتى يبين انه بالامكان القول بأن الدين أمر « طبيعي » للانسان . ومن خلال كل هذه المعركة الخاصة بالبراهين - كما استطاع نسميتها - بوسعنا ان ندرك مدى التضائل في الثقة أولا في الوحي . وفي الحجج العقلانية والعلمية والتاريخية ، على التوالي . وكان بين من اشتركوا في المعركة عدد لا بأس به من الشكاك والملاحدين ، وربما كل انسان ادعى الشك بأي قدر .

ولقد ضعفت فكرة الوحي الآتي من وراء الطبيعة في وقت باكر ، كبرهان أولى ، ولم يعد يؤمن به غير الجماعات الدينية المحافظة - بطبيعة الحال - كاليانسينيين في فرنسا والتقويين في ألمانيا . وكان عدم الايمان بالوحي العلامة المميزة لمن يؤلهون الطبيعة Deists . غير ان المدافعين عن المسيحية بحماس في تلك الأيام بدوا وكأنهم قادرون على الاستغناء عن الوحي باعتباره ليس مكملًا هاما جدا ، للدين الطبيعي . وعلى حد قول صمويل كلارك - وهو من رواد اللاهوتيين الانجليز ، ومن اتباع لوك ونيوتن - ان « الوحي » مطلوب لكي تصبح مبادئ الدين الطبيعي « أوضح وأيسر » في « عصر لا ديني متشكك » وصرح كلارك في محاضرات بويل الشهيرة التي اختار لاحدها عنوان « وجود الله وصفاته The Being and Attributes of God (١٧٠٤ - ١٧٠٥) : « بان هذه المبادئ بوجه عام يمكن أن تستنبط من سلسلة من الاستدلالات الواضحة التي لا تنكر ، بل ويستطاع برهنتها » ولكن في الحالة : لراهنة للعالم الفاسد - أو في بواكير العهد المسيحي - « ما كان بالوسع أن تعرف الا اعتمادا على الوحي (٦) » .

(٦) A Demonstration of the Being and Attributes — Samuel Clarke

of God. الجزء الثاني - المقدمة .

وهكذا يكون العقل قد حجب الوحي فى مطارحات بواكير القرن الثامن عشر . ان هذا هو العصر الذهبى للاهوت العقلانى او الطبيعى ، عندما نوافرت الثقة فى قدرة العقل التأملية ، أى قدرته على انبات وجود الله ، وكذلك كشف اللثى عن طبيعته ، وفى البداية ، كان من الشائع التركيز على البرهانين الاونتولوجى والكوزمولوجى ، او الجمع بينهما عادة ، فمثلا قام بذلك كل من كلارك وكرستيان فولف الفيلسوف الالماني . غير ان البرهان الفيزيائى اللاهوتى قد ازدادت أهميته بمضى الزمان لأسباب مفهومة . ويبدأ هذا البرهان كما يدل اسمه من الطبيعة وقوانين الطبيعة . وبدأ أكثر اتصافا بالروح العلمية فى نظر أمثال فولتير ، أولئك الذين يحيون فى عالم نيوتن .

ولقد طرب بوجه خاص كلارك - الذى سماه فولتير « الآلة البخارية الاستدلالية » - بالمنهج الرياضى لاثبات وجود الله وقدرته على كل شيء وحكمة وجوده . وقد تكشف الأحكام الاثنى عشر لكلارك التى عرضت كبداهات أساسا يوضح البرهان الكوزمولوجى ، والاستدلال « البعدى » من الكينونة الحادثة الى الكينونة الضرورية التى لا تتغير ، فالموجودات فى الحاضر يجب أن تكون مدينة بوجودها لعلة خارجية ، موجودة بذاتها ، وموجودة بالضرورة . وأكد فولف أيضا - وقد أصبح فيما بعد الهدف الأول لهجوم كانط - البرهان الاونتولوجى - الذى بدأ مفضلا عنده ، وتوسع فيه الى درجة كبيرة فى كتابين عن اللاهوت الطبيعى . ويمثل هذا البرهان المستمد من ديكارت الحد الأقصى للاستدلال المجرد البعيد عن أى امتزاج بالتجريبية ، وكما رأينا (٧) ، انه يتقدم قبلها من الماهية الى الوجود ومن الفكرة الموجودة فى عقل المفكر عن الكينونة الكاملة ، الى الوجود كصفة من صفات الكمال . وكان لبراهين فولف تأثيرها العارم فى ألمانيا ، ويرجع ذلك الى انه كان يشغل وظيفة مستشار الجامعة هالدة وزعيما للتنوير الالماني .

وفضل فولتير - الذى نقل عن لوك ، ونيوتن ، أكثر مما نقل عن ديكارت - البرهان الفيزيائى اللاهوتى ، الذى عرف كذلك باسم البرهان المعتمد على « التصميم » أو المخطط . ولم يتبين القرن التاسع عشر هذا البرهان فحسب ، ولكنه تمسك به كقوة عامة . وعلى الرغم من أن الاسقف بركلى قد قام برد فعل حاد ضد المادية العلمية ، الا انه قدم تنريعا له فى

(٧) انظر ص ٨٣ من الجزء الاول من الكتاب .

فلسفته اللامادية (٨) وعلى الرغم من أن دافيد هيوم قد اختلف شخصيا معه ، الا انه أبرزه في كتاب Dialogues Concerning Natural Religion كأكثر البراهين جسارة وشعبية ، في أيامه ، وانتهى الامر بأن أصبح من المقدسات على يد وليم بالي في كتابه الشهير Evidences of Christianity (١٧٩٤) الذي قرأه تشارلز ديكنز كطالب بكمبردج . واستعمله فولتير كهراوة لضرب الملحدين . فلقد رأى فولتير مثل بالي - رغم أن فولتير لم يك مسيحيا - ان الساعة تمثل نظام الكون ، وثبتت وجود الساعاتي ، والغايات التي تظهر الأشياء قد صنعت لها ، كالعين للرؤية على سبيل المثال ، التي تثبت وجود المصمم : « اننى أقول لكم .. استمروا فى النظر الى كل الحزعلات بفزع ، ولكن اعجبوا مثلى بالتصميم الذى يتكشف فى الطبيعة وبالتبعية فى صاحب هذا التصميم ، انه علة بداية كل شئ ونهايته (٩) » . وكان فولتير - بكل وضوح - من انصار العلية الغائية ، على غرار نيوتن ، أى انه كان يعتمد على كل من البرهان الغائي والبرهان الاونطولوجي والتشبيهات الفلكية والتشريحية . واعتقد فولتير انه استند الى العلم الى أبعد حد ولم يستند الى الميتافيزيقا فى برهانه لاثبات وجود الله (١٠) .

وانتقلت معركة البراهين ، وغيرت موقعها فى منتصف القرن تقريبا ، بعد أن اندفع مد الفكر الأوربي بقوة تجاه التجريبية ، وتطالب التجريبية بوقائع واسخة لتدعيم أى نتائج تسد الطريق امام العقل وتدفعه الى عدم

(٨) قال بركلى فى معرض نزاعه مع الملحدين ان الله قد اختار عادة اقناع عقل الانسان بالرجوع الى ما « تحقق فى الطبيعة » ، أى لما فيها من « نظام واتساق بديعين » بدلا من أن يعتمد الى ادماشنا ، ويدفعنا الى الايمان به عن طريق ، ما يشد عن الطبيعة او الأحداث الملمة . انظر الى كتاب A Treatise concerning the Principles of the Human Knowledge الجزء الاول لمرّة ٦٣ .

(٩) Dieu, Dieux مادة ١٧٦٤ Dictionaire Philosophique — Voltaire. ورغم ازدياد ضيق فولتير من الميتافيزيقا ، فانه قد أيد ألبرهان الذى عرضه الى درجة كبيرة قبل ذلك فى كتاب Traité de métaphysique (١٧٣٤)

(١٠) طبعا لقد اعترف فولتير بوجود صعوبات خاصة باثبات وجود الله حتى فى كتابه Traité de métaphysique . وعندما اجاب على انصار المذهب المادى ، فانه استند اساسا على الاحتمالية . ولم يستنتج فولتير من الحجّة القائلة أن العين قد صنعت - كما لا يخفى - للرؤية ، أكثر من انه من المحتمل أن يكون هناك كائن ذكى بارع فى تجهيز مادته وتشكيلها بحكم المادة: Il est probable qu'un être intelligent et supérieur a préparé est façonné la matière avec habileté.

(الفصل الثانى)

تقبل أى تجارب حسية متطرفة . فهل يؤيد الدليل الميسور . علميا ، و تاريخيا ، الاعتقاد فى وجود الله ؟ ، وأجمل هيوم الشك المتزايد ، وتوافرت لديه عقلية قوية ساعدته على بحث مسألتين بالذات (كما طرحهما فى كتاب *The Natural History of Religion* (١٧٥١) - المسألة الأولى تخص اساس الدين فى العقل ، والثانية عن اصل الدين فى الطبيعة البشرية . وجاءت اجابة هيوم عن السؤالين متشككة الى أبعد حد . وفى كتاب *Dialogues Concerning Natural Religion* الذى كتب بعد *The Natural History* حلل هيوم البراهين العقلانية الآتفة الذكر ، وقدم واحدا من محدثيه فى « المحاورة » : كلينت وهو يشجب « الاستدلال الميتافيزيقى » الآخر مستخدما البرهانين الاونطولوجى والكوزمولوجى ، فنادرا ما بدا البرهان القبلى مقنعا للغاية ، الا عند أصحاب الرؤوس الميتافيزيقيية ، الذين اعتادوا التجربة والاستدلال (الرياضى) (١١) . كما ان برهان التصميم أو المخطط الذى دافع عنه كلينت قد عجز عن الصمود أيضا أمام الاختبار التجريبي . فهل يعرض العالم ، الذى لا نملك أكثر من معرفة ناقصة له حقا النظام الذى قال كلينت انه متوافر له ؟ وهل نستطيع ان نستنتج من العالم الذى ندركه أية علة ، يعنى الله « البعيد جدا عن نطاق مشاهداتنا ؟ » . وعلى أى حال ، فهل يلزم أن تكون العلة عقلا كعقل الانسان ؟ ألا يصح ان تكون نوعا من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها ؟ . وإذا كانت العلة عقلا ، الا يلزم حينئذ ان يكون للعقل ذاته علة . وهكذا الى ما لا نهاية . وبين فيلو (الشكاك المهمل - وهو من الشخصيات الأخرى فى المحاورة) ومن المحتمل ان يكون لسان حال هيوم ، الى أى مدى يعد تشبيه الساعة أو الآلة بالطبيعة فى جملتها تشبيها واهنا ، وكذلك تشبيه الساعاتى الصانع المزعوم للطبيعة . وغنى عن البيان ، ان برهان (١٢) اثبات وجود الاله لم يفلح فى ان يكون دليلا كاملا .

ولكن ما الرأى فى وجود اساس ممكن للدين فى الطبيعة البشرية ؟ . هل يصح القول - كما يقول بعض مؤلهى الطبيعة - ان الدين ليس فقط فكرة للعقل ، ولكنه فكرة فطرية « مدونة » - كما يقول ماتيوتيندال -

(١١) فى الواقع كان من قال ذلك هو محدث ثالث . غير انه هو وكلينت متفقان فى هذه النقطة .

(١٢) *Dialogues concerning Natural Religion* — Hume.
وبخاصة الجزء الثانى والجزء التاسع فليه هجوم كلينت وفيلو على دما . كتبت المحاورة ١٧٠٥ - ١٧٠٦ ونشرت بعد وفاة هيوم .

« فى قلوب كل واحد منا من اول بدء الخليقة (١٣) » ، وأجاب هيوم على هذا السؤال وهو ثانى سؤال يثار فى كتاب The Natural History بالفصوص فى التاريخ . وهنا اكتشف ارضا جديدة . واستنتج بناء على ما قاله الرحالة وتقارير المؤرخين ان العقيدة الدينية رغم انتشارها بين الجنس البشرى ليست كلية ومطردة . ومن ثم فانها لم تنبع من « غريزة اصيلة او انطباع اولى للطبيعة » فكيف ظهرت اذن ؟ . ورجع هيوم الى التفسير السيكلوجى . اذ رأى ان قلائل قد اعتمدوا على الاستدلال ، ولكن الاغلبية تخضع لاهوائها او لامالها ومخاوفها نى . حياة اليومية . والهلع من المجهول ، والتعطش للانتقام والخوف من البقاء وما اشبه . وعندما تحدث عن الانتقال من تعدد الآلهة - الذى اعتقد انه يمثل الصورة الاصلية للايمان الدينى - الى التوحيد رأى هيوم : « ان ما يسوق الناس الى هذه الفكرة (الاخيرة) ليس العقل ، الذى لا يستطيعون ادراكه الى درجة كبيرة ، ولكنه التذلل والمخاوف من أبعد الخزعبلات ابتذالا (١٤) » .

وعلى الرغم من ان هيوم كان شكاكيا ، لا يثق فى كل من العقل والوحى ، الا انه لم يك ملحدًا . ولكن كان هناك ملحدون ، وعددهم فى تزايد ، ولقد أنكروا وجود الله انكارا باتا . والتقى هيوم ببعضهم على مائدة البارون هولباخ فى باريس ، وتصادف ان كان خمسة عشر فردا من الحاضرين فى إحدى المناسبات - وعددهم ثمانية عشر - من الملحدین طبقا لما قاله ديدرو . وفرق ديدرو قبل ذلك بسنوات قليلة بين ثلاث فئات من الملحدین : « الملحدون حقا ، والملحدون الشكاك لأن عددا كبيرا ليس متأكدا من موقفه ، والمعجبون بذاتهم (١٥) » . وكان هولباخ الذى وصفه بأنه « العدو الشخصى لله » أفضل المعروفين وأكثرهم هيبه بين الملحدین حقا فى عصره . ولقد روج أفكار هيوم ، ولكنه أضاف شيئا جديدا الى النقاش . وفى صميم الحاد هولباخ ، ثمة تصور للطبيعة او للمادة ، وبحث على نحو أكمل فى الفصل التالى . وكتب هولباخ ان كلارك واللاهوتيين قد جعلوا الهمم « يعتمد على ضرورة وجود قوة لها القدرة على بدء الحركة » (١٦) ولكن افترض ان المادة قد وجدت دائما ، وان الحركة

Christianity as Creation - Matthew Tindal. (١٣)

(لندن ١٧٣٠) الفصل السادس .

The Natural History of Religion — Hume. (١٤)

Pensées Philosophiques — Diderot. رقم ٢٢ (١٥)

Système de la nature - Holbach. (١٦)

(١٧٧٠) الجزء الثانى - الفصل الثانى . وقام هولباخ ايضا بتحطيم. براين أخرى لديكارت ومالبرانش ونيوتن ومؤلفى الطبيعة .

فطرية فى المادة . فى هذه الحالة ، يكون لدى الطبيعة كفاية ذاتية ، ولن تكون هناك حاجة الى اله لتفسير ظاهرة الكون والحركة الكونية العظمى ، بل ولا يحتاج الى العقل نفسه . وهكذا فبينما بدأت الطبيعة النيوتونية لفولتير مدعمة - بل وتحتاج - الى الايمان بوجود محرك أول ، فانها قامت بشئ مخالف عند هولباخ . وقدم ديدرو ذاته تنوعا طريفا لبرهان المنحدين . وكان ديدرو فى البداية مؤلها للطبيعة ، بنى تاليه لها لا على الفزياء الميكانيكية ، ولكن على أنماط تتبع غايات وأنظمة أدركها فى العالم البيولوجى . وعندما ألف كتاب « رسائل عن العميان » (١٧٤٩) ، كان قد ترك غايته البيولوجية ، واتجه الى الايمان - مثل هولباخ - بأن المادة قد خلقت نفسها . فالأعمى المحروم من النظر لا يتوقع منه ان يرى أو يقبل النظام والكمال فى الطبيعة . فمن المستطاع تفسير التنوع فى الطبيعة والفوضى وكذلك الهوليات والعجائب طبيعيا بغير رجوع الى الغيبيات .

وكشف ايمانويل كانط أفضل من كل من الشكاك والمليدين المازق الحق لفكر القرن الثامن عشر عن وجود الله . وفحص كانط كل البراهين ، ودافع عن بعضها لفترة ما ، وبخاصة البرهان الفيزيائى اللاهوتى ، الذين بدا اقربها الى الطبيعة النيوتية . ولكن فى النهاية ، أعلن كانط أن كل هذه البراهين « مستحيلة » وتبعاً لنظرية المعرفة التى وضعها ، أصبح الله « غير معروف نظريا » . وهكذا لم تعد الفلسفة أو العلم قادرين على التعريف بالله ، كما حدث على عهد ديكرارت ونيوتن وكريستيان فولف . فالعقل النظرى عاجز عن اثبات وجود الله ، ولا مناص من ان تعجز الطبيعة عن كشفه . فلا غرو اذا سمي كانط « محطم الكل » ، أى محطم اللاهوت الطبيعى .

ومع هذا فقد حاول كانط انقاذ ما يمكن انقاذه . فلقد استمر يعتقد أن فكرة الله قد تعود بالنفع على كل من العلم والأخلاق . فقد تساعد العلم ، اذا وضعت له كهدف الارتباط بين الأشياء . وأهم من ذلك ، فان فكرة الله قد تدفع الانسان الى تحقيق أعظم المواقف الأخلاقية . ولكن الابقاء على فكرة الله قد تطلب من كانط وضع برهان جديد مختلف عن جميع البراهين العقلانية والعلمية القديمة . اذ استنبط وجود الله ، وكذلك الحرية والخلود من طبيعة الانسان الأخلاقية ، وكتب : « لا مندوحة من ان تؤدى الأخلاق الى الدين » (١٧) . وقبل كانط كحقيقة واقعة

(١٧) Kant - فى كتاب الدين فى نطاق العقل ، وحده . تمهيد للطبعة الأولى انظر بوجه خاص لكتاب « نقد العقل العملى » ١٧٨٨ لمعرفة البرهان الأخلاقى الجزء الأول - الكتاب الثانى - القسم الخامس .

تجربة الانسان الأخلاقية والاحساس الفطرى للانسان بالاختلاف بين الصواب والخطأ ، واضطراره لاطاعة القانون الأخلاقى . وربما رجع ذلك الى تعلمه الباكر عند التقويين فى أيام دراسته فى جامعة كونيغزبرج . غير ان الانسان يجب أن يتأكد من الطبيعة الأخلاقية للكون ، التى تتطلب بدورها الايمان بوجود الله . اذ لا يكفى ان يشعر الانسان بالاضطرار الى الفضيلة ، ولكن فى الرغبة ان يكون وان يصبح فاضلا بالمعنى الكامل للكلمة ، وفى برهان كانط الأخلاقى الجديد ، لم يزد الله - بكل وضوح - عن مجرد مسلمة للعقل العملى أو « موضوعا للايمان » بالفعل . وهكذا يصح القول بأن كانط قد استعاد الدين للايمان أكثر منه للعقل ، وانه قد جعله تابعا للأخلاق .

وقبل ان نترك معركة البراهين ينبغي التنبيه بايجاز الى شخص سبق كانط ببعض الوقت . انه روسو ، الذى ألهم روح الحركة الرومانتيكية ، التى سيجىء الكلام عنها فيما بعد . وكان روسو مشغولا أساسا بإرجاع الناحية الشعرية الى الدين . اذ لم يقدم القس المنحار من اقليم سافوى (فى رواية اميل) عندما تراجع عن شكوك التنوير على ازدراء البراهين العقلانية ، ولكنه قال ان العقل - النظرى أو التأملى للفلاسفة - ليس كافيا على وجه التقريب لتحقيق الاقتناع الدينى : « فانا أقرأ (الاستنتاجات العقلانية على أوصاف الله) دون ان أفهمها ، وفى الصميم ليس هذا اقرارا على الإطلاق » . فعبثا أقول ان الله هكذا ، أى اننى أشعر به وأجربه . ومن ثم اتجه القس أو الخورى الى الشعور الباطن للعثور على الله ، ونصح اميل باستشارة قلبه فى مسائل الدين والسلوك لأن الشعور سابق للمعرفة . « ان توجد يعنى أن تشعر ، لأن مشاعرنا أبكر بلا شك من فكرنا ، ولقد توافرت لنا مشاعر قبل ان تتوافر لنا الأفكار » (١٨) .

وكما لاحظنا من قبل ، لقد امتدت أزمة الايمان الدينى فى القرن الثامن عشر الى الأفكار الخاصة بماهية الله ، وإلى الأفكار الخاصة بوجوده أيضا . ولكى ندرك كيف رسمت الحدود فى هذه الحركة الثانية ، علينا ان نوضح فائدة كلمات معينة . ونبه كانط الى الفارق المتزايد بين مصطلح تأليه الطبيعة Deism والتأليه بالمعنى الصحيح Theism ، أى تأليه الله وقال ان مؤلهى الطبيعة يؤمنون فى وجود اله ما ، أما التألهيون فيؤمنون بالله الحى . ومؤله الطبيعة هو القادر على قول القليل أو لا شئ عن الله

(١٨) Emile — Rousseau, ١٧٦٢ « عقيدة قس من مقاطعة سافوى »

Kant — نقد العقل الخالص القسم الثانى - الفصل (١٩)

الثالث الفقرة السابعة .

باستثناء انه موجود وانه علة العالم . بينما يعتقد التالهي ان العقل قادر على ذكر الكثير ، يعنى ان الله هو خالق العالم « وليس مجرد العلة المجردة الأولى ، وانه مبدأ أو مصدر كل نظام طبيعي وإخلاقي . ولقد فرق كلارك فيما بعد بين أنواع مختلفة من تالهيية الطبيعة . فهناك مؤلهون طبيعيون يعتقدون فى وجود كائن اسمى خلق العالم ، ولكنه لا يحكمه . وآخرون يؤمنون بالنعمة الالهية ، ويؤمن آخرون غيرهم بان الله له أوصاف أخلاقية ، ولكنها لا تتضمن الحساب عن الثواب والعقاب فى الآخرة . وأخيرا هناك مؤلهون طبيعيون « لديهم أفكار صحيحة وصائبة عن الله ، وكل الأوصاف الالهية فى كل ناحية » ، ولكن بغير قبول لآى نوع من الوحي والخوارق . ان هذا النوع الأخير هو « النوع الحقيقي الوحيد بين المؤلهين الطبيعيين » - كما دعاهم كلارك ، وكان يرغب فى استعادتهم الى حظيرة المسيحية (٢٠) . ولا يخفى ان معنى هذه المصطلحات يحدث اضطرابا ، كما أنه حير القرن الثامن عشر (انظر مقال فولتير عن Theisme التالهيية فى القاموس الفلسفى ، والذي نشر فى الأصل تحت عنوان Deisme التالهيية الطبيعية) وبالرغم من كل هذا فقد كان كانط مصيبا . فلقد ظهر بمرور الأيام ميل لتحديد معنى لكل مصطلح مختلف عن معنى المصطلح الآخر ، وبذلك استطاع التمييز بين المسيحي والتالهي الطبيعي والتالهي بالمعنى الصحيح . ورغم ما يقال أحيانا فقد كان الميل الشائع بين المؤمنين العقلانيين على أقل تقدير هو تجاه التالهيية الطبيعية (٢١) . فقد خففوا أوصاف الله الى حد أدنى حتى جردوه من خصائصه المسيحية ومن الشخصية . وهناك أمثلة قليلة تصور هذا الاتجاه .

ويستطاع الاعتماد على الأوصاف الالهية التى حددها كلارك فى محاضراته ضمن « محاضرات بويل » كنقطة بدء مناسبة . اذ يتميز الله عند كلارك بين أشياء أخرى بأنه الواحد والوحيد الذى لا يتغير ، وله كيان مستقل موجود منذ الأزل ، ومتمايز عن العالم أو أى شئ مادي .

(٢٠) لمعرفة رأى كلارك فى مؤلهى الطبيعة انظر كتاب The Being and Attributes of God. الجزء الثانى مقدمة .

(٢١) الحق أنه بعد منتصف القرن ، لم تعد المشكلات التى حارب مؤلهو الطبيعة الانجليز من أجلها « كالعقل فى مقابل الوحي » تثير الكثير من الخلاف . وبدأت الأنواع الأكثر وجدانية من التعابير الدينية تلقى استحسانا . وعلينا أن نذكر - مع هذا - ملحوظة سيرة لسلي ستيفن « بان حركة مؤلهى الطبيعة لم تمت ولكنها فى سبات عميق » ، وان هذه الحركة قد ظهرت ابان الثورة الفرنسية . والحق أنها قد برزت فى الكثير من المعتقدات التى شاعت خلال الثورة .

كما انه حاضر فى كل آن ، عاقل ، ولديه حرية ، ويتمتع بقوة وحكمة بلا حدود وخير وعادل ، مما جعله الحكم الأسمى للعالم ، وفيصله . وإلى جانب هذه القائمة من الأوصاف ، التى يمكن معرفتها بالعقل فقط ، فقد اضاف كلارك أوصافا أخرى تتكشف فقط فى الكتب المقدسة المسيحية مثل الاقانيم الثلاثة ، أو بنوة الله ورسالة ابن الله على الأرض ، وثمة معجزات حقه تؤيد هذا المعنى الأخير . وعلى الرغم من ان اله كلارك كان الى حد كبير من نتاج اللاهوت الطبيعى ، الا أنه قد ظل مماثلا للاله المسيحى ، ومن ثم ففيه الكثير من الاله الشخصى ، المعنى بمصير الانسان . فهو يتدخل فيه ويزوده بحاجاته . وسأوى كريستيان فولف بين الله واله المسيحية بعد ان وصفه فى البداية cns a sc ، أى ككائن مستقل مختلف عن الطبيعة والنفس الانسانية . ووصفه أيضا cns perfectissimum أى لديه كل الحقائق فى أعلى درجة ممكنة ، وخلق العالم بحرية .

وكانت فكرة المؤلهين الطبيعيين عن الله مختلفة . فلقد دعوا الى العودة الى دين بسيط يؤمن بالطبيعة . ويمتاز هذا الدين - فى رأيهم - بأنه سابق للأديان الوضعية والسماوية فى العالم ، وأعظم منها . ويث هذا الدين «Tā» ، الذى يشترك فيه كل البشر ، الايمان باله كونى لا يعرف المحاباة فى معاملته لشعوب الأرض ولا يستثنى من ذلك المسيحيون أو اليهود . كما انه يحكم طبقا لشرعته ، ولا يقلب قوانين الطبيعية بمعجزاته ، ولما كان هذا الاله يتصف بعقلانيته وخيريته فانه قد وضع قانونا أخلاقيا ، ولكنه أعطى الناس القدرة على اتباعه دون أى تدخل الهى خاص . ولقد اهتم المؤلهون الطبيعيون اهتماما ملموسا بالأخلاق أكثر من اهتمامهم باللاهوت (٢٣) ، ولكنهم استمروا يؤمنون بأن السلوك الصحيح يعتمد على الايمان الصحيح ، ومن ثم فانهم احتفظوا بالحد الأدنى من اللاهوت ، واختصروا قائمة الأوصاف الالهية الى عدد قليل يسمح - فى ظنهم - بالقضاء على التعصب والنفضاء والا أخلاقيات التى أحدثتها الهة الوحي (!) ولخص فولتير قانون التأليه الطبيعى فيما يأتى :

(٢٢) يلاحظ أن كلارك قد فرق بين ماهية الله ، وجوهره وأوصاله . والانسان غير قادر على معرفة أى شيء عن الماهية أو الجوهر ولكن بوسعه أن يعرف الكثير من الأوصاف . (٢٣) يقول تيندال فى كتاب Christianity as old as Creation لندن ١٧٣٠ ص ٣٣١ - الفصل الرابع عشر (« ان مبادئ مؤلهى الطبيعة لا تحتوى على أى شيء يعدهم عن الاتباع الكامل لكل واجبات الأخلاق ، التى تمثل كل مقومات دينهم ، ولا تترك لهم بابا للمشاجرات التى لا تنتهى ، والانقسامات القاتلة . والتى خللها الحماس واشتهاء كل شيء آخر عند أقرانهم من المخلوقات .

« بعد الجمع بين هذا المبدأ (يقصد النعمة الالهية) وباقي العالم .
 لم يعد المذهب التالهي يضم أى طائفة من الطوائف التى يتناقض كل
 منها مع الآخر . ان دينه هو أقدم الأديان ، وأوسعها انتشارا ، لأن التعلق
 البسيط بالله قد سبق كل مذاهب العالم . انه يتحدث لغة يفهمها
 الجميع . ان له اخوة فى بكين وغيرها من البلدان ، ويعتبر جميع الحكماء
 اخوة له ، ويعتقد أن الدين لا يشتمل على آراء من الميتافزيقا غير المعقولة .
 ولا على «ظاهر جوفاء» ، ولكنه يعتمد على العبادة والعدالة . فعماد عقيدته
 فعل الخير والخضوع لله » (٢٤) .

على اننا نرى عند فولتير تحليلًا للايمان وفقا للتأليه الطبيعى ، أو
 بعبارة أخرى ، تحول الايمان التالهي عنده الى نوع آخر من التأليه
 الطبيعى . فبعد أن طرح فولتير هذا الراى ، مر بفترة شك طويلة فى
 النعمة الالهية . وبدأ يتساءل عن حرية الله فى خلق العالم . ان هذا فى
 الحق هو جوهر الجدل الذى دار بين فولتير وروسو ١٧٥٦ . فلقد تزعزع
 تفاؤل فولتير بعد زلزال لشبونة ١٧٥٥ ، الذى أحدث دمارا فظيعا ، وعناء
 بشعا . لقد أثار هذا الحادث وغيره من الكوارث الكبرى فى التاريخ
 السؤال حول الشر . فليس من شك فى ان النعمة الالهية قد أعدت كل
 شيء ، ورتبت كل شيء ، ولكن لو كان ذلك كذلك ، فان هذا لم يك لنا نفع
 الانسان . فهناك شر فى العالم . ولا فائدة من انكار هذه الحقيقة . وأجاب
 روسو « أجل » ولكن الشر من صنع الانسان ، وليس من صنع الاله .
 وتراجع فولتير لأنه لا يعلم شيئا عن ذلك . فلم يسبق لأى فيلسوف ان
 فسر تفسيرًا مقنعا أصل كل من الشر الأخلاقى والفزيائى . فلعل الله
 ليس حرا ، أى ليس قويا بالقدر الكافى كى يخلق نوعا مختلفا من
 العالم ، وتحقيق للبشرية السعادة بالتبعية . ولعل الله فوق الخير والشر .
 وفى هذه الحالة ، تكون هناك نعمة الهية عامة ، وليست محددة ، ويقول
 الفيلسوف للراهب فى كتاب القاموس الفلسفى : « اننى أعتقد فى وجود
 نعمة الهية عامة ، انبعث منها القانون الذى يحكم كل شيء » . ولكننى
 لا أعتقد فى وجود نعمة الهية خاصة تغير من اقتصاديات العالم ، أى
 من أجل عصافورتك أو قطتك » (٢٥) . واستمر فيلسوف فيرناي
 (فولتير) حتى النهاية يعتقد فى الصانع الاسمى للسماء والأرض ، ولكنه

(٢٤) Dictionnaire Philosophique — Voltaire. مادة Théiste

(٢٥) نفس المصدر — مادة Providence

ابتعد عن الايمان بأن الله قادر على كل شيء ، أو أنه وجود على البشر ، وباستثناء انه الأصل النهائي للعقل والفريزة الأخلاقية للإنسان . لقد استمر اله فولتير الها شخصيا ، وإن كان هذا على نحو هزيل وحسب .

وبلغ هذا الاتجاه نحو تضيق مضيق اللاهوت حده الأقصى عند هيوم ، ولعله لم يتيسر الا لقلائل في زمانه من المؤلهين الطبيعيين أو التالهييين بلوغ هذا الحد البعيد . فعندما تحدث عن الشك ، استعرض كانط طابورا حافلا من الصفات الالهية . وعندما فعل ذلك - بطبيعة الحال - لم يعتد على العقل النظري ، ولكنه اعتمد على الأخلاق . اذ يتطلب المبدأ الأخلاقي في الإنسان الها أخلاقيا قادرا وعالما بكل شيء ، وعادلا ييسر الاهتداء الى الخير الجامع Summum bonum الممكن ، ويكون الاهتداء اليه مرغوبا بلا حدود (٢٦) . وعلى عكس ذلك ، فإن هيوم كان مستعدا أن لا يقول أى شيء عن الله باستثناء انه موجود (اعتمادا على الدليل البعدي عن مقدار النظام الملحوظ في العالم في أقل تقدير) . ولكن هل كان على المرء أن يذهب الى ما هو أبعد ، وإن يسمى الاله عقلا أو فكرا ؟ لقد خلص فيلو (احدى شخصيات محاورات هيوم) - على أى حال - الى أن الخلافات حول الطبيعة الالهية مجرد « خلافات شفوية » . واستبعد كل تشبيه لله بالعقول البشرية . وفوق كل ذلك ، رفض هيوم الربط بين الله والحياة الأخلاقية على أى وجه ، ورفض أيضا نسبة أى أوصاف له مثل النعمة الالهية والعدالة أو المحبة . وناسب هيوم الى حد الكمال تعريف من يناصر التاليه الطبيعي بأنه الإنسان الذى يعتقد فى وجود اله ، ولكنه ليس الها حيا أو شخصيا . وتذبذب البندول بعيدا عن « المؤلهين الطبيعيين » الأصل عند كلارك ، والذين توافقوا هم والمسيحيين فى كل شيء خلاف الايمان .

لن يكتمل الكلام عن الأزمة الدينية فى القرن الثامن عشر ، اذا لم نتحدث عن حركتين وثيقتى الارتباط فى الفكر ، يعنى « حركة التاليه الطبيعي النقدي » ، كما سماها سير ستيفن ليزلى و « العلمانية » . كما تكشفت أساسا عند محاولة صبح الأخلاق بالصيغة العلمانية . ولقد كتب الكثير عن الحركة الأولى ، ولسنا بحاجة فى هذا المقام لأكثر من تعريفها ، وذكر بعض أمثلة لها . واذا تصورناها تصورا ضيقا قلنا ان حركة

(*) ربما كان هذا الحكم بعيدا عن الدقة ، ولعله يعبر عن وجهة نظر المفكرين الانجليز ، ولكن الألمان وغيرهم لا يقبلونه بسهولة .

(٢٦) انظر بوجه خاص لكتاب نقد العقل العمل الجزء الأول - الكتاب الأول - والفصل الثانى القسم السابع فيما يتعلق بأوصاف الله عند كانط .

التأليه الطبيعي تدل على الهجوم على الأدلة الخارجية ، أى على التصديق المطلق لوفائع التاريخ المسيحي ، كما رويت في الكتاب المقدس . وإذا فهمت فيما أرحب ، فإنها تدل على الهجوم على الدين المنظم بوجه عام ، وعلى المسيحية والكنيسة المسيحية بوجه خاص . إنها تمثل الجانب المدرس من حركة التأليه الطبيعي . وكذلك حركة الاتحاد التي نمت جنباً إلى جنب هي وحركة التأليه الطبيعي « البناء » . وازدادت الحركة النقدية للتأليه الطبيعي انتعاشاً عندما ازدادت حركة الاتحاد وهنا ، وأصبحت مثلما قال ستيفن « عتيقة ومهددة إبان العهد الثوري » . وكان ستيفن يتحدث أساساً عن حركة التأليه الطبيعي الانجليزي ، ولكن في الواقع إن الحركة النقدية للتأليه الطبيعي قد ازدهرت بصفة رئيسية في فرنسا ، حيث تزايدت بعد نقض ميثاق نانت على يد لويس الرابع عشر . ولقد قيل بارتباطها بتعصب الكنيسة ، واضطهادها ، وبرجال الدين الفاسدين . وأجمل فولتير روح الحركة التأليه الطبيعية النقدية التي تجسمت في صورة مشروعات ظهرت أثناء الثورة بعد إعلان التقويم اللامسيحي الجديد ١٧٩٣ ، وإقامة عقائد مخططة لكي تحل محل المسيحية . ولقد نادى « فولتير » سحقا للمدلسين *Ecrasez l'infame* ، فلماذا تسحق المسيحية ، لأنها انحدرت من التديليس والخوف ، ولأنها شجعت « أحلام المرضى » (وهذا تعبير هيوم) والحزعلات والتعصب ، وأدت إلى اندلاع الحرب والمذابح ، ولأنها دعت إلى عبادة اله زائف قاس ولا أخلاقي — كما تكشف في التوراة والعهد القديم بخاصة — ولأنها سدت الطريق أمام التقدم الفكري ، وأخضعت الناس لحكم القسس والطغاة ، ولأنها لم تكن حتى نافعة ، كما قال هولباخ — الذي لم يتبع أى نوع من المذاهب التأليه الطبيعية ، ويستطاع العثور على المصدر الحقيقي لكل هذه التحاملات والشور التي عاناها الناس في الخواطر التي ألفها الناس عن الله ، خصوصاً الإله المسيحي .

وتبعاً لما ذكره هولباخ ، فإن ما ترتب على ذلك هو القول بضرورة فصل الأخلاق عن اللاهوت . فليس هناك « شيء تشترك فيه الأخلاق والمذاهب الوهمية التي صنعت بحيث ترتكن على قوة مختلفة عن الطبيعة » (٢٧) . فهل يعد الاتحاد متوافقاً هو والأخلاق ؟ . ورد هولباخ : بكل تأكيد أنه متوافق ، وكان يتبع في هذا المقام تقليد بييريل . ومع هذا فإن فولتير قد ارتاب في هذا الرأي ، واستمر هذا الموضوع موضع جدل كبير في فكر القرن الثامن عشر : هل يعد الناس فضلاء ، وهل

يستطاع الاعتماد عليهم للاضطلاع بواجباتهم الاجتماعية بغير ايمان بالله والكتب المقدسة . ولم يمتد المؤلهون الطبيعيون - ومن بينهم فولتير - انهم قادرون ، ولكنهم كثيرا ما فرقوا بين « دينين » : احدهما للكتل البشرية الامة التى كانوا يخشونها . والدين المتحضر (مع استعمال عبارة روسو) الذى يطبع فى النفس صورة اله عادل منتقم . والدين الآخر للمتغربين الذين لا يحتاجون الى مثل هذه المعتقدات الفجة للنهوض بواجبات المواطنة . وبدأت العجلة بالفعل تدور تجاه أخلاق أكثر علمانية وخالية من أى شوائب وهذا يتضح من محاورات هيوم ، حيث تناطح كلينث وفيلو حول هذه المشكلة بالذات . وذكر كلينث ، الذى مثل الى حد ما موقف المؤلهين الطبيعيين : ان الدين حتى اذا كان فاسدا أفضل من لا دين على الاطلاق وان عقيدة الدولة مستقبلا ستكون « قوية وضرورية للغاية لتأمين الاخلاق » ، وان علينا ان لا نتركها أبدا . واحتج فيلو على ذلك بأن أى دين قاسد « لن يكون لصالح الاخلاق قط » ، حتى فى حالة العوام الدارجين ، وان أى انتباه مستمر للخلاص الأبدى يتسبب فى ظهور أنانية ضيقة الأفق ، ويحط من مشاعر الجود . ولم يقل فيلو مثل هذا الرأى بالفعل ، ولكن من الواضح انه اعتقد ان الاخلاق قادرة فى ذاتها على تحقيق ما هو أفضل (٢٨) . وكان هذا هو موقف هيوم ، الذى ثار على الكالفانية ، التى شجبت وترعرع عليها وأراد استبعاد الدين من الاشراف على السلوك حتى يوضع علم أخلاق متحرر من الدوافع والثواب الدينية . وكانت هذه أيضا رغبة الراديكاليين الفرنسيين ، وبخاصة هولباخ وديدرو ، اللذين كانا أكثر اخلاصا من هيوم فى هذا المقام ، واللذين رفضا فكرة « ازدواجية الدين » . وطالب هولباخ الذى ألف كتابا فى الموضوع « بأخلاقيات الطبيعة » المقابلة للأخلاقيات الدينية . والمعتمدة على دافعى اللذة والألم والاحتياجات الاجتماعية ، مع الاسترشاد بالتجربة . أما ديدرو ، فانه اتجه اتجاها مماثلا تقريبا . وان كان لم يرض عنه رضا كاملا ، لأنه بدا له خاضعا للحتمية . ويمثل ايرل شافيتسبرى فى بداية القرن ، وكانط فى نهايته ، وجهة نظر وسط ، لم تكن فى حالة الاثنين . أخلاقيات علمانية بمعنى الكلمة . فلقد اعتقد الاثنان فى وجود اله أخلاقى ، وفى نوع من العلاقة بين الاخلاق والدين . وفى الوقت نفسه ، لم يسمح كل من شافيتسبرى وكانط بقيام الدين بالتزويد بدافع للفعل الأخلاقى فى شكل وصايا أو روادع . واهتدى شافيتسبرى الى الدافع فى « الاحساس الأخلاقى الطبيعى » عند الانسان ، الذى لن يكون مكتملا

بغير الشعور بالتقوى نحو الله . وقام كانط بالشئ نفسه ، كما رأينا (٢٩) ، أى انه بدأ بالانسان الأخلاقي القادر على ادراك واجبه على نحو كامل بغير الله ، ولكنه ، تبين بعد ذلك انه فى حاجة الى الله حتى يجمع بين الفضيلة والسعادة . وأصر كانط دائما على القول باستقلال الأخلاق ، « حتى وان كان لا مناص من ان تؤدي الأخلاق الى الرجعى للدين » . تماما مثلما أصر فى موضوع « الصراع بين الكليات » فى الجامعة الألمانية على القول باستقلال الفلسفة عن اللاهوت .

ونبه كتاب لجوتهولد افرايم لسنج ، بعد التضرع ببعض أفكار من لايبنتز الى سؤال آخر : هل بدأ مفكرو القرن الثامن عشر تأمل امكان « تربية الجنس البشرى ؟ » أى هل بدأوا يفكرون بأسلوب التطور التاريخى للأفكار والمعتقدات الدينية ؟ . وإلى حد ما ، لقد بدأوا ذلك ، وسيزداد هذا الكلام وضوحا عندما نناقش فى فصل لا حق بزوغ التاريخانية فى الحركة الرومانتيكية . ومع هذا ، وعلى الجملة ، فانهم لم يفعلوا ذلك ، اذ استمر الجميع من متشددين (أورثوذكس) أو ممن انقطعوا عن هذا التشدد كالمؤلهين الطبيعيين والفيلولوجيين والملهدين ، يبحثون بفكرهم عن « الدين الحق أو الأخلاق (فى حالة الملهدين) على نحو مطلق ، وبلغة دالة على سكون التيار التاريخى (أى عكس ما تدعو اليه التاريخانية) . وسمعى المؤلهون الطبيعيون ان محل الدين الطبيعى (القديم قدم الخليفة) والذى لم يتغير ولن يتغير ، محل الدين السماوى . وعلى حد قول تيندال : « لا بد ان يظل ديننا هو هو . فاذا كان الله لا يتغير ، فان واجبنا نحوه ينبغي أن يكون كذلك » (٣٠) . وعلى الرغم من ان هولباخ قد تنازل عن القول بنسبية العادات الانسانية ، الا انه قال الشئ نفسه عن الأخلاق . فلقد اعتقد فى وجود « أخلاقيات كلية » . هى هى عند جميع الناس ، فيما عدا «ظهرها الخارجى » . وكتب هولباخ : « عند أصحاب الاستعداد للتعقل ، الطبيعة لا تتغير . وتتركز المسألة حول كيفية التدقيق فيها واستنباط القواعد الأخلاقية الثابتة التى يتعين اتباعها منها » (٣١) كما ان كانط أو فولف لم يفكرا - بالنسبة لهذه الناحية - تفكيرا تاريخيا فى الدين والأخلاق . اذ بدا لكانط انه من الميسور العثور على مصدر الايمان

(٢٩) انظر ص ٦٢ .

Christianity as old Creation - Matthew Tindal. (٣٠)

انظر ملحوظة (١٣) الفصل الثانى .

La Morale universelle - Holbach. (٣١)

انظر ملحوظة رقم (٢٧) التمهيد .

الدينى فى الوعي الاخلاقى ، او احساس الانسان بالشئ فى ذاته ، الذى لا يتغير . ومن المؤكد ان هيوم قد فكر فى الدين تفكيراً تاريخياً . ولكنه تماثل مع كثير من معاصريه الذين اكتشفوا أصل الدين ، فاعتقد ان الدين يتبع طريقاً دائرياً فى التاريخ ، وانه ينحط فى أغلب الأحيان الى مجرد عبادة للأوثان (٣٢) .

ان الاحساس بالتطور التاريخى هو الذى جعل كتاب لسنج : « تربية الجنس البشرى » من علامات الطريق . فلم يقتصر الأمر على ان لسنج قد أدرك ادراكاً أوضح من هيوم البعد التاريخى للدين ، ولكنه رآه كتقدم صاعد للوعي الدينى للانسان . والحق لقد كانت هذه الوسيلة هى الوسيلة التى حل بها لسنج مشكلة العقل والوحى ، واعتقد انه ليس من الضرورى الانحياز فى الجدل المعاصر حول الموضوع . ومن الواجب ان ينظر للدين كوحى وككشف متقدم ، يزداد العقل تفهماً له واستنارة به بمرور الزمان : « ان ما يقوم به التعليم بالنسبة للفرد ، قد قام به الوحى بالنسبة للجنس البشرى كله ، أى أن الحقيقة الدينية قد تكشفت للبشر على مراحل ، وعلى أقساط مثلما حدث - كما نستطيع القول فى نموهم » .

وهناك ثلاث مراحل تمر بها التربية الدينية للجنس البشرى . فى المرحلة الأولى - أى الطفولة ، ارتفع اليهود الى تصور وحدانية الله واقتصر هذا عليهم ، وكان ما استهوهم فى هذه المرحلة هو المعانى الحسية كالعبودية والثواب ، ولكن بنير ايمان بحياة فى المستقبل : « غير ان المبادئ الأولى لا تناسب غير سن معينة » . وعلى هذا فلقد تجاوز البشر هذه المبادئ الأولى ، التى وردت فى العهد القديم ، وتهيأ الجنس البشرى لاستقبال « الخطوة الثانية فى التعلم » ، وتناظر مرحلة الصبا أو المسيحية ، التى دعت الى اله عالمى ، وإلى نقاء الانسان من الداخل كاعداد لخلود الشخصية . ويقدر للبشرية ان تنمو أكثر فأكث فتبلغ مرحلة النضج ، فتدرك عقلانياً

(٣٢) انظر فيما يتعلق بهذه النقطة الى الفصل الرابع الذى كتبه هيوم (القسم

The Natural History of Religion

السابع) فى كتاب

Flux and Reflux of polytheism and Theism

عن

The Eighteenth

فى كتاب

Frank Manuel

انظر أيضاً الى

هارفارد ١٩٠٩ فيما يخص بالتفسير الـ

Century confronts the Gods.

Euhemerist historical للأساطير الدينية كتابه تاريخى للملك أو البطل أو البقرى .

فى الأديان بوصفها مؤسسات سياسية أساساً من خلق الأمراء .

ما كانت تتقبله كوحى فحسب يوما من الأيام ، وان تطور الى ما هو أرقى
تصورها لله والسلوك البشرى . ولاحظ في الختام ان نظرية لسنج
كانت تؤمن بالنعمة الالهية ، وكانت غائية . وبهذه الصفة فمن غير
المحتمل ان تصدر عن غير التنوير الألماني ، الذى لم يتصف اطلاقا بعدائه
للدين أو عدائه للمسيحية كالتنوير الفرنسى . فعند لسنج . كان التيار
التاريخى خاضعا لتوجيه الله من البداية الى النهاية ، رغم ان الانسان
يساق فى نهاية المطاف الى « اتباع الاستدلال بينه وبين نفسه » . وكما
حدث فى حالة تعلم الفرد ، ولما كان من العسير تحقيق كل شئ دفعة
واحدة ، فان قدرات الانسان لم تتبع فى نظامها أى اتجاه عشوائى .
وهذا ما راعاه الله أيضا فى وحيه . اذ اضطر الى اتباع نسق معين فى
رسالته الى البشر ، وهكذا فى النهاية لابد ان نستخلص ان لسنج كان
أيضا من المؤمنين بالمطلق . فهناك خطة الهية للتعلم : « انها بشارى
أبدية » جديدة تتبعها الجنس البشرى ، وما استحدثه لسنج وسيطر على
الهيكلية هو الاعتقاد بأن هذه البشارى الأبدية ستتكشف مع الزمان .
وهو ما يعنى حدوث اتساع فى الوعى الانسانى .

(٢٢) Gotthold Ephraim Lessing

تثقيف الجنس البشرى - Die Erziehung des Menschengeschichts ١٧٨٠ - من جمع D. Haney

كولومبيا ١٩٠٨ ص ٣٤ - والقسم الخامس .

نَسَاقُ الطَّبِيعَةِ

كما أسلفنا ، لم يتولد عن سؤال الطبيعة في القرن الثامن عشر اضطراب فكري مماثل لما حدث في القرن السابق ، وإن كان من العسير توقع ذلك في أعقاب عمالقة مثل جاليليو ونيوتن . واستمر الاهتمام بكل جوانب الطبيعة بأعلى قدر . والحق أن كلمة طبيعة قد أصبحت كلمة السر للقرن الثامن عشر . فلقد منحت الكثيرين سلطاناً جديداً وكذلك معايير ومبادئ وقوانين جديدة مميزة . بل لقد خوطبت الطبيعة وكأنها إله ، كما حدث في مناجاة البارون هولباخ الشهيرة : « أيتها الطبيعة ، يا سيدة كل الكائنات ! . النخ » غير أننا في هذا الفصل لن نتناول غير الطبيعة اللابشرية . فلقد تساءل الفيلسوف في كتاب القاموس الفلسفي لفولتير عن الطبيعة وقال :

« من أنت أيتها الطبيعة . فمنذ خمسين سنة ، وأنا أبحث عنك . ولم اعثر عليك بعد ! . هل أنت فعالة وإيجابية على الدوام ؟ هل أنت سلبية ؟ هل قامت عناصرك بتنظيم نفسها ، مثلما تقوم الماء بترسيب نفسها على الرمال ، والزيت على الماء ، والهواء على الزيت . هل لك عقل يوجه أفعالك ؟ » (١) .

وجاء جواب الطبيعة ملغزاً . فلقد انتظم عالمها وفقاً لقوانين رياضية ولكنها لا تعرف عنها شيئاً ، كما قالت . ولا الإنسان قادر على معرفة أي شيء عن المبادئ الأولى . ومع هذا فإن أي متشكك سيقر بأن فولتير قد

الف صورة واضحة رائعة لما هي عليه الطبيعة ، حتى وان لم يكن قد عرف ما هي . ولربما امكن وصف هذه الصورة بالنسق أو السيستم . غير ان فولتير كان سيحتج على ذلك . والواقع ان كثيرين من فلاسفة الطبيعة قد انشأوا انساقا للطبيعة ، وبعضهم سماها كذلك فى عصر يفترض أنه لا يعتقد فى الانساق : ومن بين هذه الانساق ، يبرز نسبان كنمطين عامين . ولنسميهما : النمط الساكن والنمط المتحرك ، أو التحولى transformist . ويرمز الى النمط الأول نصب قبر نيوتن فى كنيسة وستمنستر بلندن (اكتمل سنة ١٧٣١ - لوحة ٧) . وكان هذا النمط سائدا حتى نشرت الاجزاء الثلاثة الأولى من كتاب الكونت بوفون « التاريخ الطبيعى » ، ١٧٤٩ ، وهو سفر ضخيم قصد به تثقيف الجماهير ، وفيما بعد تدفق سيل من الافكار ممثلة للنسق الثانى ، وربما يعد الكثير من التماثيل النصفية المعاصرة لبوفون رموزا له ، بما فى ذلك التمثال الذى صنع بتكليف من التاج الفرنسى ، والمودع فى اللوفر . ومع هذا فعلينا ان نذكر ان افكار النمط التحولى أو المتحرك قد تعرضت لمقاومة عنيفة حتى بين العلماء ، بما فى ذلك بوفون ذاته ، وبخاصة مسائل الأنواع البيولوجية . ومع هذا فقد كان التيار حقيقيا بما فيه الكفاية . ولكى نوضحه يلزم ان نضع بين الفكرتين (النمط الساكن والنمط المتحرك) فكرة ثالثة فى النظر الى الطبيعة . وهذه الفكرة - التى اتسمت برخاوتها بحيث يتعذر تسميتها نسقا - قد قام ببحثها كل من بوفون وديدرو فى منتصف القرن وقد يصح تسمية هذه الفكرة - على غرار ما فعل ديدرو - بالفكرة التجريبية . وتعتمد على الوثوق بالتجربة اكثر من الرياضيات باعتبار الرياضيات شديدة الحصر مما يصعب قراءتها للطبيعة .

ولقد وصف الأب بلوش Pluche الطبيعة فى أحد كتبه الكثيرة فى الثقافة الجماهيرية فقال : « لا جديد تحت الشمس ولا نتاج جديد ، ولا وجود لأنواع لم توجد منذ البداية » . وهذه الحقيقة ، كما سماها . تمثل الطبيعة الساكنة . وكانت من الفروض الشائعة على نطاق واسع اثناء حياته . وهى فى نهاية الامر نتاج لخليط من الافكار الافلاطونية والمسيحية - وبخاصة القصة التوراية للخليقة ، والتى تقول ان الله خلق العالم كاملا فى ستة ايام ، فى كل صورته واجزائه ، على أن بلوش

(٢) Abbé Pluche « تاريخ السماء » Wren - لندن ١٧٥٢ الجزء الثانى ص ٢٠٢ . أما الاصل الفرنسى للكتاب وعنوانه Histoire du Ciel الذى عجزت عن الرجوع عليه فظهر ١٧٣٩ .

عندما اطلق أول متفجراته ، التى نشرها فى ثلاثينات القرن الثامن عشر ، فانه قد حصل على تأييد لهذه الوسيلة فى النظر الى الأشياء ، لا من رجال الكنيسة فحسب ، بل وكذلك من أنصار التأليه الطبيعية ، أى ليس من الدين وحده ، وانما من العلم ايضا . فلقد عززت الفزياء النيوتينية الجديدة وجيولوجيا السويدي كارل فون لينيه والمذهب السابق لحركة الاصلاح الدينى ، مصداقية هذه النظرة الى الطبيعة ، كما احدثت نفس التأثير ايضا الاحوال السياسية الساكنة أو المستقرة ، التى سادت أوروبا بين ١٧٤٠ - ١٧٥٠ (٣) . وربما اخترنا للتعقيب من بين السنة حال النسق الساكن للطبيعة ، ثلاثة رجال كانوا فى المجالات الأخرى مختلفين تماما : بلوش نفسه وفولتير وكارل فون لينيه . ولقد افوا جميعا كتباً هامة عن الطبيعة (فى مستويات مختلفة) ابان ثلاثينات القرن الثامن عشر .

كان نوبل - انطوان بلوش أعظم مروج للكتابة العلمية فى عصره . اذ طبع كتابه *The Spectacle of Nature* (١٧٣٢) ثمانية عشرة طبعة فى فترة وجيزة . وترجم الى اللغات الأوروبية الأساسية . وقد كتب لتثقيف النشر . نافس الكتاب فى شعبيته *Magnum Opus* لبوفون الذى ظهر فى وقت لاحق ، وكان بلوش يكتب كأحد الاتقياء الكاثوليك ، وان كان يكتب كواحد من الذين رفضوا المنشور البابوى الذى أصدره البابا كلمنتى الحادى عشر ونهى فيه اليانسينيين ، وكان على اتصال دائم بالعلماء والأدباء فى باريس . ورغم أنه اقتبس براهين وليم درهام فى كتاب *Physico Theology* ١٧٧٣ - وهو ايضا من الكتب التى ذاعت على نطاق واسع - الا ان بلوش كان على دراية بأخر ما ظهر فى العلم ، فكان يطلع على منشورات الاكاديمية الفرنسية للعلم والجمعية الملكية فى انجلترا وعلى أعمال نيوتن ومالبيجى *Malpighi* وسوامردام *Swammerdam* وفان لافنهوك *Leeuwenhoek* وعلى أعمال رينيه انطوان فرشو دو ريمور *Réaumur* ، وكان يستشير ليس فقط فى موضوع الحشرات التى تخصص فيها ، وانما ايضا فى مخطط كتابه بأكمله ، وتميزت رسالة بلوش باعترافها بالنعمة الالهية وبتركز الأشياء حول الانسان وبالتفاؤل . وفى كتاب *Spectacle* طرح أمام أعين قارئه فى تسعة أجزاء المنجزات المدهشة للنعمة الالهية ، بدءا بأهون الأشياء ثم

يرتفع درجة بعد أخرى على سلم الوجود حتى يصل الى النظام الشمسي والكواكب . فكل شيء في الوجود قد خلقه خالق حكيم . وفقا لمخطط ، ولخير الانسان . ولا يخفى أن بلوش قد شارك في النظرة المتفائلة للكون في انجلترا والتي سادتها الاغسطينية عن الفزياء اللاهوتية ، وكذلك نظرة لايبنتز والكسندر بوب : « فكل ما هو كائن صحيح » لأن الله خير ، ويرغب في توصيل خيرته الى الخليقة عبر العديد من الطرائق . ولا سقطات في الطبيعة . اذ يمثل عالم الطبيعة عند بلوش أفضل العوالم الممكنة . فضلا عن ذلك ، فكل شيء قد خلق مكتملا وليس بحاجة الى مزيد . وازدادت الطبيعة الساكنة في طبيعة بلوش افصاحا عن نفسها في كتابه : « تاريخ السماء » ١٧٣٩ والذي سبق ان استشهدنا به : « فعلى الرغم من ان الله قد خلق انواعا مدهشة من الاجسام المنظمة ، الا أنه في نفس الوقت قد جعل عددها محدودا . ولن يستطيع أى فعل أو مصادفة يمكن تخيلها ، اضافة الى جنس جديد من النبات أو الحيوان لتلك التي خلق جراثيمها وصمم شكلها . وبالمثل لقد خلق الله عددا من العناصر المختلفة ، وبذلك نوع في مشهد الكون ، ولكنه حال دون تحطم هذا الكون بفضل ثبات الطبيعة وثبات عدد هذه العناصر » . وعرج بلوش عن طريقه لكي يؤكد ان الحركة لن تنتج شيئا من ذاتها ، ولكنها « مجرد معلول للثابت وان كانت الحركة ترجع اكثر من ذلك الى حرية ارادة الخالق » . وفي البدء ، نظم الله القوانين الثابتة والبسيطة للحركة تنظيما نهائيا . ثم ركن الى الراحة فيما بعد : « بعد ان انتج ما هو ضروري لديمومة العالم » (٤) . وانتقص فولتير من الأب الطيب بلوش لبساطة افكاره عن الطبيعة ، وبخاصة ما قاله عن تركيز كل شيء على الانسان : « ان المسيو رئيس الدير (لسان حال الأب بلوش) في كتاب The Spectacle of Nature كان مسرفا في عشق الذات amour propre فخدع نفسه ، واعتقد ان كل شيء قد صنع من اجله (٥) » على ان فولتير لم يتخذ هذا الموقف ، أو بالاحرى لم يصر عليه الا تدريجيا ، ففي وقت ابكر ، أى في ثلاثينات القرن الثامن عشر ، عندما قدم فولتير النيوتينية الى فرنسا ، لم تكن نظراته الى الطبيعة بعيدة الاختلاف كثيرا عن نظرة بلوش ، وان كان فولتير

(٤) Abbé Pluche - نفس المرجع (انظر ملحوظة لمررة ٢) ص ٢٧ و ١٩٢

و ٢٠٣ .

(٥) La Philosophie ignorant - Voltaire (١٧٦٦)
(Première question).

قد كتب كواحد من انصار التاليفية الطبيعية ، وليس كواحد من المسيحيين . وعنى فولتير فى كتاب « عناصر فلسفة نيوتن » ١٧٣٨ بالدفاع عن العلل الغائية ضد الديكارتيين . فديكارت بعد أن ذكر أن العالم مازال فى عملية نمو قد أغرانا على أن نقول : « اعطونى مادة وحركة وسأصنع لكم العالم » ، ولكن لا يخفى أن هذا خطأ . فكما قال نيوتن : يتعذر وجود معلول بلا علة ، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك علة لا مادية أولى ، أو كائن اسمى قد خلق كل شىء ، أى العالم – الآلة برمته ، وكلا من المادة والحركة ، والقوانين التى تسيرها . وهكذا كانت الطبيعة عند فولتير – كما كان الحال عند بلوش واللاهوت الطبيعى بوجه عام – سلبية أساسا ، تتلقى انطباعاتها الأصلية ودعمها المتواصل من قوة اسمى . وكان فولتير متفادلا أيضا فى هذا الوقت الأبعد . فهو لم يقل بالضبط أن العالم قد صنع من أجل الإنسان ، ولكنه قال : « أن ما سيعد سينا بالاضافة اليك ، سيبدو متسما بخيره فى التنظيم العام » . و « أن هناك قدرا من الخير أكبر من قدر الشر فى العالم » وأن هناك أوقات سكونية فى التاريخ أكثر مما يوجد فيه من جرائم ومصائب (٦) .

ولم يتخل فولتير قط عن هذا الموقف العام ، ولكنه غير اهتماماته فى خمسينات القرن الثامن عشر ، ثم غيرها مرة أخرى بعد ١٧٦٥ . فبعد أن توجع على مصائب الحياة البشرية ، انقض على التفاؤل الكونى للابنتز وشافتسبرى ، ومروجى الثقافة مثل ألكسندر بوب وبلوش ، وفى مواجهة كارثة طبيعية مثل الزلزال الكبير فى لشبونة ١٧٥٥ بدا شععار : « كله تمام – Tout est bien – غريبا حقا – وليس من شك فى أن كل شىء قد نظمته العناية الإلهية ، ولكن من الواضح أيضا أنها منذ عهد طويل لم تتدخل ، أو تنظم « خيرنا فى الحاضر » . واتجه فولتير الى تأمل الطبيعة التى لا تبالي بالإنسان ، والتى تقوم امبراطوريتها على الدمار ، الذى لا يشعر الإنسان بأى شعور بالقراءة بهذه الطبيعة . وأقسم منكرا دور أفلاطون وأبيقور فى توجيهه يبل « الذى كان عظيما بقدر كاف ، لأنه استطاع أن يعمل بلا أنساق » ، ولأنه علم الناس كيف يتشككون (٧) . على أن فولتير لم يشك فى وجود قوانين ثابتة وأشكال

Elements de philosophie de Newton - Voltaire.

(٦)

De Dieu - الفصل الأول -

Le poème sur le désastre de Lisbon

(٧) انظر بوجه خاص الى

١٧٥٦ والى Candide ١٧٥٩ بالطبع لمعرفة هذه المرحلة الوسطى فى تفكير فولتير عن الطبيعة .

للطبيعة أو اله للطبيعة . وكما سنرى ، لقد اضطر فولتير فى الواقع الى التخفيف من سخريته من أنصار النعمة الالهية ، حتى يستطيع أن يدافع عن مذهبه ضد الماديين .

وفى الوقت نفسه ، هناك مذهب آخر سرعان ما نافس مذهب نيوتن فى شهرته ، وأكمله من الناحية البيولوجية ، واسترعى أنظار الجماهير . إنه Systema Naturae ليناوس ، الذى كان عالما أصيلا طموحا يتطلع الى وصف العالم البيولوجى الفسيح ، وتصنيفه ، بعد أن تعرف اليه فى رحلات الاستكشاف ومن الميكروسكوب ، ولكى يحول القوضى الى نظام ، اخترع - كما هو معروف - نظام التسميات العلمية ذات الحدين binomial system of nomenclature للنباتات والحيوانات . وما هو ليس معروفا تماما فى أغلب الظن هو ان ليناوس كان رجلا تقيا ، رأى فى الطبيعة مخططا لله « الخالق الأعظم وحافظ كل شيء » ، وكتب ان الأرض تشبه المرأة التى ترى فيها السماء نفسها ، مثلما يعكس الانسان صورته فى أى مياه آسنة (٨) . واكتشف ليناوس هناك الأنواع الثابتة الموجودة - كما اعتقد فى وجود عقل الهى سبق الخليقة ، التى وضع أسماء لمختلف جوانبها ، ورآها ليست قابلة للتعديل بالاضافة أو الاستئزال ، وبعد أن تقدم ليناوس فى السن ، ثارت فى نفسه بعض الشكوك ، واستبعد فى الطبقات الأخيرة لكتابه ما سبق ان قاله عن عدم ظهور أية أنواع جديدة . ولكن فى هذا الوقت ، اعترف بنظام ليناوس فى كل أنحاء أوروبا ، واعتبر دليلا على ثبات الأنواع ، وكافح فى الاتجاه ذاته مذهب التكون القبلى Preformation . وهذا المذهب عبارة عن النظرية التى وضعها مالبيجى وسوامردام فى القرن الماضى . وفيه يقال ان البويضة الانثوية تحتوى فى الجنين على كل الأجزاء التى تنمو وتتفتح فيما بعد فى الجسم الحيوانى . وهكذا فبالرغم من ان دوريمور كان متارجحا مثل ليناوس بعض الشيء ، الا أنه اعتقد أن أجزاء الفراشة موجودة فى اليرقة . ومن آثار هذه الفكرة ، كما شاعت فى أوائل القرن الثامن عشر ، انها وضعت حدا للناحية الخلاقة فى الطبيعة ، ونسبت الى الله القدرة الكاملة على صنع الجرثومة ، التى تخرج منها الأجسام . وبذلك تضافر العلم والدين فى مؤازرة النظام الساكن للطبيعة ، بل وفى دعمه وتقويته .

Philosophia botanica - Linnaeus ١٧٥٩ ذكرها .

(٨)

Norah Burle فى كتابه The Prince of Botanists لندن ١٩٥٣ ص ٩ .

ومع هذا ، فلم تتأخر معارضة هذا النظام ، وانبعثت المعارضة .
وما صاحبها من تلمس للبحث عن نظام دينامي بدیل ، من جملة عوامل :
الرغبة فى تحرير العلم من المقدمات الدينية ، وفكر لايبنتز ، واكتشاف
الحفريات ، التى يسرت احتمال ان تكون بعض الأنواع قد تعرضت
للتغير أو ربما للاختفاء ، بالاضافة الى التجارب الناجحة فى التدجين التى
تأثر بها حتى ليناوس ، والتطورات الجديدة فى الفكر الجيولوجى
والجدل حول المنهج العلمى ، الذى زعزع الافتراضات الوطيدة عن
طبيعة الطبيعة ، وربما أيضا التغير فى المناخ السياسى ، وبخاصة
فى أوروبا .

وعلى الرغم من أن ديدرو لم يكن عالما ، الا انه أدرك رياح التغير
على نحو رائع فى كتيب جمع أفكاره ، التى كتبت فى منتصف القرن .
فلقد قرأ لايبنتز ، وعرف فيلسوفه المفضل ببيكون ، واستشارته البيولوجية
الجديدة . وكما حدث فى حالة خواطر باسكال ، حدث الشيء نفسه
لديدرو . فلقد نشر كتابه « أفكار فى تفسير الطبيعة » ١٧٥١ ، وقد
ظهرت طبعة مزيفة له ١٧٥٤ ، ويتألف الكتاب من الأفكار التى تواردت
لخاطره تباعا ، ولم تكن متوافقة تماما . والظاهر أن غرض ديدرو الأول
كان توطيد تفوق ما دعاه بالفلسفة التجريبية على الفلسفة العقلانية .
اذ عنت الفلسفة العقلانية فى نظره خليطا من الميثافيزيقا الرديئة واسوأ
أنواع الرياضيات . فما الذى جعل العلم لا يحرز سوى القليل من التقدم
حتى ذلك الحين ؟ ان هذا يرجع الى أن « العلوم المجردة » قد شغلت
أفضل العقول أمدا طويلا ، ولم تحقق أكثر من نتائج زاهنة . وعلى الرغم
من أن ديدرو كان فى ذلك الحين مصاحبا للعالم الرياضى الدالمير فى
مخاطرتيهما المشتركة ، وهى تأليف الانسكلوبيديا ، الا أنه أدار ظهره
للىاضيات ، وأفصح عن نبؤته - وهى واحدة من أعظم نبؤات القرن
الثامن عشر ، وإشنعها خطأ . وتقول هذه النبوءة : انه قبل مرور مائة
سنة ، لن نستطيع أن نذكر أسماء ثلاثة علماء هندسة فى أوروبا .
اذ تمثل الوقائع المشاهدة المنتقا من التجربة الثراء الحق للفلسفة .
ومع هذا فان الفلسفة العقلانية اما أعمت نفسها عن الحقائق ، أو سبقتها
باصدار أحكام سابقة لأوانها . اما الفلسفة التجريبية ، فهى أعظم جلدا
وصبرا ، لأنها لاتتوقف عن بحث الوقائع وفحصها خلال قرون بأكملها .
ولاتعرف ما الذى سيتمخض أو لا يتمخض عن جهدها ، ولكنها واثقة انها
ستكتشف فى النهاية شيئا حقيقيا فى الطبيعة . وبعبارة أخرى ، أعلن
التجريبيون الحرب على الانساق ، وبذلك انفتحت الطبيعة أمام التفسيرات

الرياضية الجديدة والأقل جمودا . ومن الطريف أن نلاحظ بهذه المناسبة ان الذوق المعاصر في الحداثق ، قد سجل بالمثل ابتعادا جزئيا عن النماذج الرياضية ، وبخاصة في انجلترا . . . ولقد مثلت « الحديقة الانجليزية » كما تسمى - التي يمكن أن نرى نموذجا لها في ستاورهيد - البيت الجديد لأسرة هور Hore أحد أصحاب البنوك - الطبيعة في مظهر أكثر « طبيعية » وأقل هندسية من الحديقة الفرنسية الخاضعة لمخطط صوري ، كما تصورها لونوتر Le Nôtre ومقلدوه . ومع هذا ، فعمل دوافع هذا التغير في الذوق كانت سياسية بقدر كونها مرتبطة بالذوق الفني . واعتقد شافتسبري وغيره ان الحرية الجديدة في تصميم المناظر أنسب لشعب متحرر كالانجليز من الحديقة الفرنسية ، التي بدأ الآن الربط بينها وبين الحكم الأوتوقراطي .

على ان ديدرو كان يبذل جهدا كبيرا محاولا الاهتمام الى نسق يخصه . ولم يتردد في استعمال كلمة système « نسق » على نحو بعيد عن الانتقاص . فهل هذه مفارقة ؟ بطبيعة الحال ، يتوقف الرد على هذا الاستفسار على المعنى الذي نسبه ديدرو ومعاصروه للكلمة . ويفترض بوجه عام ، ان عداء الانساق كان من سمات فلسفة القرن الثامن عشر . وبمعنى ما انها كذلك . ألم يؤلف كوندياك كتابا ضد الانساق ، والم ينضم فولتير الى كورس المطالبين بعدم الاعتراف بهذه الانساق بعد أن استشهد بنيوتن . وقد ضم هذا الكورس أيضا الانسكلوبيديين ؟ غير أن قلائل هم الذين تشابهوا مع هيوم الذي اعتقد أن قدرة العقل الانساني مقصورة على أدراك المظاهر ، وأثار الشك في منطقية قوانين الطبيعة ، وثباتها . وغنى عن القول انه كانت هناك انساق جيدة وأخرى رديئة . واعترف حتى كوندياك بذلك . اذ يعد نسقا ميتافيزيقيا كالذي جاء به ديكارت ، ولم يعترف بالتجربة من الانساق الرديئة . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالنسق المغلق الذي لايعترف بالوقائع الجديدة أو كما كان فولتير سيقول : النسق الذي يزعم معرفته المبادئ الأولى (والتي يجب عدم الخلط بينها وبين العلل الغائية ، التي اعتقد فولتير في وجودها) فنحن قادرون على معرفة أن الله خلق الكون ، ولكننا لانستطيع أن نصف الجاذبية الا وصفا ظاهريا (أى ليس في مقدورنا النفاذ في ماهيتها) . ولكن كانت هناك أيضا انساق جيدة . وفي الواقع رغم ما قاله دالمير في الحديث الاستهلاكي للانسكلوبيديا (٩) ، فان الموجة الابتدائية للنفور

(٩) «Le goût des systèmes, plus propre à flâter l'imagination qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque absolument banni des bons ouvrages»

من الانساق قد بدأت تخمد بعض الشيء في نفس هذا الوقت الذي كتب فيه ديدرو « خواطره » . ومما له دلالة ان تظهر كلمة « سيستم » في عناوين كتب هامة عن الطبيعة للعالم بيير دو موبرتوى de Maupertuis (١٧٥١) ، وبعد فترة صغيرة عند هولباخ (١٧٧٠) . وبعد ان وضع ديدرو مشروعا لنوع من النسق يتبع الفلسفة العقلانية ، فانه اتجه الى وضع مشروع لنوع آخر يستطيع ان يرضى عنه . ومن جهة ، كان « وضع النسق » مثالا اعلى مبنيا على الزعم بان هناك مبدءا مفردا يستطيع ان يوضح في نهاية الامر كل الظواهر المعروفة ، وان يجمع بينها ، بالاضافة الى الظواهر التي مازالت في طريقها للاكتشاف . وقال ديدرو : ان الطبيعة تماثل امرأة تعشق التخفي ، وانها عندما تكشف نقابا تلو الآخر فانها تبعث آمالا عند أولئك الذين يثابرون في متابعتها ، بانه سيحيى اليوم الذي ستعرف فيه شخصيتها بالكامل » (١٠) . وحذ ديدرو ايضا الفروض الجريئة التي توحى بها بعض الوقائع ، ولكنها تشطح وتسبق الوقائع ، وينفر منها الخيال . وديدرو بوصفه اديبا فانه اعترف بأهمية الدور الذي تقوم به عبقرية الخيال في العلم ، والشعر أيضا . واعتمد على مثل هذه الفروض هو وبوفون ، وطبعا كل الملتفين حول هولباخ ، فأنشأوا نسقا ديناميا جديدا للطبيعة ، جاء مختلفا اساسا هو والنسق الساكن الذي دافع عنه فولتير وآخرون . ولا يخفى ان ديدرو لم يتبع نصيحته اتباعا كاملا عن الفلسفة التي تقتصر على « الفلسفة التجريبية (١١) » .

وساعدت التيارات الجديدة في التفكير الجيولوجي والبيولوجي بقدر كبير في الهام النظرة الدينامية . وكان الكونت بوفون المشرف العام على حديقة الملك Jardin du Roi من الشخصيات الأساسية ، التي ساعدت على أحداث هذا التغيير في الفكر . وعلى الرغم من أنه كان عدوا معترفا به للانساق ، الا أنه سعى للاحاطة « بالطبيعة وبوجه عام » في كتابه الانسكلوبيدي « التاريخ الطبيعي » . والذي - كما أسلفنا - بدأ في الظهور ابتداء من ١٧٤٩ . ولم يكن بوفون ملحدا ، الا أنه حاول الربط بين التاريخ الممتد من أصل النظام الشمسي الى ظهور الانسان على

Pensées sur l'interprétation de la nature - Diderot (١٠)

نمرة ٤٤ ، ١٢

(١١) انظر نفس المصدر لمعرفة تفرقة ديدرو بين الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية

رقم ٢٣ .

الأرض ، بغير اشارة الى العلل الغائية • وقال ينبغي أن لا نخلط بين
 الفزياء واللاهوت • ولا رجوع الى أى علل خارج الطبيعة • وكان من
 المحتوم أن يتسبب هذا الوضع فى خلق المتاعب لبوفون مع كاية اللاهوت
 فى باريس ، التى أرغمته على انكار نظراته عن أصل الأرض ، باعتبارها
 متعارضة مع الكتب المقدسة • غير انه فى الجزء المسمى «عصور الطبيعة»
 وهو أشهر أجزاء كتاب التاريخ الطبيعى ، الذى لم يظهر حتى نهاية
 حياته ، عاد بوفون الى موقفه القديم ، وفسر كيف تكونت الأرض فى
 البداية من صدمة مذنب بالشمس ، وكيف بردت هذه الكتلة المصهورة
 أصلا شيئا فشيئا فسمحت بتكثف الصخور والجبال ، وكيف غمرت
 المياه كل الأرض ، وتشكلت كتل الأرض ، وانتهى الأمر بظهور الحياة ،
 لا يخفى ان الحقب الست عند بوفون هى المقابل الطبيعائى للأيام الستة
 للخلقة ، التى ذكرت فى الكتب المقدسة • ولكن أهم شيء يجب أن
 نلاحظه هنا انه قد بزغت من تأملاته الجيولوجية لا مجرد نظرة جديدة
 الى عمر الأرض - ولقد حسب بوفون ان التاريخ الذى تحدث عنه قد
 احتاج الى ٨٣٢٧٤ سنة (وفى جلساته الخاصة قال بل ملايين السنوات) -
 وانما التأكيد الجديد على ناحية الطفرة فى الطبيعة ، ويستأهل التمهيد
 لكتاب « الحقب » الاستشهاد به فى هذا المقام •

«على الرغم من أنه يبدو للوهلة الأولى أن وقائع الطبيعة لا تتغير •
 الا أن النظرة المدققة تبين أنها تعرضت لتحويلات متتابة ، وأنها قد
 خضعت لتكوينات جديدة ، وطفرات فى كل من المادة والصورة •••••
 ولن نستطيع أن نشك فى أنها اليوم مختلفة عما كانت فى البداية •••
 هذه هى التغيرات المتنوعة التى نسميها حقب الطبيعة ، والتى توجد فى
 حالات مختلفة » •

نعم لقد توقف بوفون - كما لاحظ جون جرين (١٢) - قبل أن
 يهتدى الى نظرة مكتملة ناضجة مطردة للتغير الجيولوجى ، وأصر على القول
 بأن التكوين الأصلى للجبال قد ظل من ناحية أساسية كما هو حتى اليوم •
 وفضلا عن ذلك ، فإن كل شيء يحدث تبعا لمخطط وضعه الله ، وظهرت فى
 « نظراته الأولى للطبيعة » التى ضمنها استهلال الجزء الثانى عشر من طبعة
 ١٧٦٤ من كتاب التاريخ الطبيعى مسحة غائية • اذ أكد بوفون أن الطبيعة
 من خلق الله ، وأنها اكتسبت قوتها من « القوة الالهية أى من الجزء الذى
 كشف عن نفسه من هذه القوة الالهية ، وأن هدفها هو الحركة والحياة » •

وعزز الاتجاه الحيوى فى البيولوجيا مزاعم فكرة الطبيعة الدينامية..
وهناك تجربتان بوجه خاص قد أحدثتا أثرا عميقا : الأولى اكتشاف
ابراهيم ترمبلى Trembley ١٧٤٠ لما يحدث لبعض الكائنات الحية
المائية من استعادة لكيانها الأصلي بعد تمزيقها اربا ، ودراسة ألاب
نيدهام ١٧٤ نيدهام ١٧٤ ، التى اثبتت فكرة التولد التلقائى للحياة . ولابد
أن نلاحظ ان نيدهام قد عمل مع بوفون الذى كان قدم شرحا فعليا
لنظريته فى الجسيمات العضوية . واعتقد ان هذه الجسيمات المشهورة
أو الجزئيات منظمة فى أجسام حية من أثر قوة فطرية فى الطبيعة ذاتها
(وسماها moule intérieur أو جنين كاذب داخلى) وفى الوقت
نفسه تقريبا ، تراهن موبرتوى رئيس أكاديمية العلوم ببرلين
على ظهور تنوعات فى الانماط البيولوجية الوطيدة اما بالمصادفة أو الخطأ،
يستطاع تثبيتها بالوراثة وبذلك تخلق انواعا جديدة . وبعد ذلك بفترة
وجيزة ، جاء اكتشاف البرخت فون هالر Haller لاستمرار الرعاية
العضلية بعد وفاة البدن .

وكان من اثار كل هذه التأملات فى العملية التوالدية ، الإيحاء
بتصور جديد للمادة ، على ان لها القدرة على التنظيم الذاتى ، وأنها
قادرة على القيام بدور فعال . وتساءل بوفون : هل يجوز القول بأن
هناك نوعين من المادة - واحدة حية ، والأخرى ميتة أو مجرد خامة ؟
وكيف بدأ النوع الأول ؟ هل كانت صفة الحياة والقابلية للحياة من
الخصائص الفزيائية للمادة ذاتها ؟ . ورفض موبرتوى الثنائية
الديكارتية ، ونسب للمادة قدر من الفكر قد يفسر التولد التلقائى
واقبعات أنماط جديدة . وعلى الرغم من ان كلا من بوفون وموبرتوى
لم يكونا من الماديين ، الا ان فروضهما قد ساعدت على تزويد الماديين
بالوقود . ولكن كان هناك سبب قوى آخر لموجة الفكر المادى فى
فرنسا : أنه التعصب المعادى للدين . فقد قامت شخصيات مثل هولباخ
وديدرو بالبحث عن وسيلة ما لاستبعاد الله تماما من نسق الطبيعة ،
وكعلة أولى أيضا . وأرشدهم الفكر العلمى المعاصر الى كيف يفعلون.
ذلك . فبوسعهم أن يضيفوا على المادة صفات كانت فيما مضى من صفات
الخالق وحده . وكان هذا ما فعله هولباخ فى كتاب « انساق الطبيعة »
الذى استعاض الله بالطبيعة . وارتبط برهان هولباخ جميعه بتصوره
للمادة . فالطبيعة تتألف من المادة والحركة فقط . ولكن المادة ليست
ميتة ، كما اعتقد الفزيائيون ، ولكنها فى حركة دائبة . فمن اين جاءت
الحركة ؟ وأجاب هولباخ : « أجل . اذا كنا نتصور المادة كتلة من
المادة الميتة خالية من كل الصفات ، وانها سالبة ، فاننا سنكون مرغمين

للمبحث خارج الطبيعة عن مبدأ حركتها ، ولكن الحق ان الطبيعة في جملتها تتحرك وفقا لماهيتها ، ومن ثم فانها تكون قادرة ، اعتمادا على قوتها ، على انتاج كل الظواهر التي تشاهد في العالم (١٣) . وفي احد الكتب الباكورة وهو رسالة الى الاعمى (١٧٤٩) تحدث ديدرو بالمثل عن « المادة » وهي في حالة اعتماد . والتي تسببت في اتخاذ العالم لشبكته . وسخر لسان حاله البروفسور ساوندرسون من أى نوع من النظرة الغائية للطبيعة . فان وجود نقائص في العالم ، والوحوش والعيان وما اشبه ينفي وجود مخطط الهى او اعتماد الخلق على فعل واحد . وبدلا من ذلك ، يجب أن ينظر للطبيعة ، أو بالأحرى المادة ، كشيء يتحرك . يلا توقف ، وينتج بالمحاولة والخطا العالم الناقص الذى ندرسه . وهكذا هز (ساوندرسون وديدرو) مثل هولباخ التقاليد ، وفصلا الفزياء من اللاهوت .

ولقد تحول ديدرو الى المذهب المادى ، ولكنه لم يك قد اعتنق بعد مذهب التحولية (transformism) . اذ استمر يعتقد ان الطبيعة تنتج انماطا ثابتة (رغم أنها ليست كاملة دائما) ، ولكنه في (كتاب احلام الملبير) ١٧٦٩ ، ويحتوى على اكبر بيان عن اتجاهه المادى ، انطق محاوريه ببعض الافكار التى تتبع النزعة التحولية بكل مرأ . ولقد تحول فكر ديدرو ذاته في السنوات العشر الفاصلة بين تأملاته لمتضمنات البيولوجيا الجديدة . ويصح وصف « التحولية » بأنها فكرة تنموية developmental للطبيعة . ودينامية ايضا ، وبذلك تكون من يشائر النظرية التطورية . ولم يطرحها هولباخ أو ديدرو بوضوح كامل . واكتفيا في الاغلب باثارة التساؤلات : « ان كل شيء يتغير ، ولا تحتوى الطبيعة على أى شكل ثابت » . كما قال هولباخ . ولكن احدهما سمح لنفسه بالتساؤل : « اذا كانت الطبيعة قد اخرجت الانسان (وفقا للافتراض المادى ، فلماذا لا تخرج ايضا انواعا جديدة ، وان تتسبب في اختفاء الانواع القديمة ، وكيف بلغ النوع الانسانى حالته الراهنة : « هل حدث ذلك باتباع نقلات مختلفة ، أو اعتمادا على حركات متعاقبة ؟ (١٤) ويتساءل ديدرو : « من يدري كم عدد الأنواع من الحيوانات التى سبقتنا ، أو ستعقبنا ؟ فكل شيء يتغير ، وما يبقى هو

(١٣) Système de la nature - Holbach - الجزء الأول
ص ٢٥ ، ص ٢٩ - الفصل الثانى
Du mouvement et de son origine
(١٤) نفس المصدر - الجزء الأول ص ٩٨ ، ص ١٠٥ (الفصل السادس
De l'homme

الكل وحده . والعالم لا يتوقف عن البدء والانتهاء (١٥) . وفيما يتعلق بآلية التطور ، كان ما يتحدثون عنه هو التطور ، ولم يذكر هولباخ أكثر من أن كل التغيرات تتحقق من إعادة الجمع بين الذرات . وأرجع ديدرو التغير الى دينامية باطنية أو غائية . فلم ينتبها الا قليلا . أو لم ينتبها على الاطلاق ، الى الفعل الانتقائي المحتمل للبيئة المتغيرة . وتحدث ديدرو عن « وجود استعداد فطري في الخلية غير المتخصصة لانتاج اعضاء متخصصة » ، وعن اجزاء عضوية تخلق احتياجات (وكذلك هناك احتياجات تخلق اجزاء عضوية ، أيا كان معنى هذا ؟) كما رأى ان ثمة مبدأ حيويًا *un principe vital* لا يقتصر دوره على المحافظة على التغيرات ، ولكنه يحدث التغيرات في عملية الحياة (١٦) . واستخدم ديدرو لغة غامضة ، ولكن من الواضح ان الماديين الفرنسيين كانوا يتحسسون الكلمات التي تعبر عن نظرة « النزعة التحولية » الى الطبيعة . ولم يكن الماديون وحدهم في الميدان . فنحن نذكر ما قاله جوته في سيرته الذاتية عن « نسق الطبيعة عند هولباخ » ، وكيف نفر منه وما فيه من « سوداوية وغسق الحادى » . غير ان جوته ذاته كانت لديه افكار « تحولية » مثلما كانت عند موبرتوى - كما رأينا - وعند بوفون ، ورازهوس داروين وكاسبار فردريش فولف في بعض الأحيان . فلقد عرض الجميع خواطر عن وجود تنوعات في نطاق الانواع ، أو عن الانواع الجديدة المحتمل ان تحدثها المصادفة والتوليد العلمى ، والاختيار ، بل والبيئة (التي بدت مع هذا عند بوفون ذات تأثير تدهورى) ويستغرق هذا الاجراء مدى طويل من الزمان . وهكذا اصبحت التحولية امرا محتملا .

ولكن المقاومة تصاعدت ، وكان هناك من يتلاعبون بالفكرة لمجرد رفضها . وبوسعنا ان ندرك سر مقاومة فولتير لها ، لانه لم يغير مقدماته . الباكورة تغييرا اساسيا ، اى منذ ١٧٦٥ عندما ادرك لأول مرة المتضمنات الكاملة لفلسفته الجديدة ، حتى وفاته بعد ذلك بثلاثة عشر عاما . وهاجم

(١٥) Diderot - « حلم دالمبير » ضمن كتاب Rameau's Nephew
and Other works. ترجمه الى الانجليزية Jaques Barzun
جامعة انديانابوليس ١٩٦٤ ص ١١٧ .

(١٦) أشار Lester Crocker الى التشابه بين المبدأ الحيوى عند ديدرو *principe vital* والـ *élan vital* عند هنرى بيرسون - انظر الى مقال Diderot and the 18th Century French Transformism.

- ضمن Forerunners of Darwin جون هوبكنز ١٩٥٩ - ص ١٤١ .

فولتير المذهب المادى ، كتابة ، مرات عديدة تتساوى مع هجومه على الأوغاد intrame . ورفض ان يعترف ، حتى من قبيل الافتراض، ان الحركة فطرية فى المادة . واعتقد ان الحركة - وفقا لاعتقاده فى وجود تصميم ذهنى - شئ يضاف للمادة عند الخليقة . وتسرع فولتير أيضا عندما سخر من تلك « الكشوف » العلمية الحديثة العهد ، التى اعتقد انها بثت الراحة فى قلوب المذهب المادى ، وأضعفت من نظركه الساكنة للطبيعة . وأحس بلذوة لسانه موبرتوى وبوفون وترمبلى ، واليسوعى الايرلاندى ندهام بوجه خاص ، و « الذى كان يسافر عبر أوروبا بغير أن يرتدى زيه الكهنوتى » وخدع حتى رجال انعلم الطبيين « فما كان محتملا ان يقنع الناس للقضاء على « الجراثيم » التى نمت منها الكائنات ، كما يعرف كل انسان عاقل (١٧) ، لم يترتب الا عن دوافع شائنه » كالافتتان بالجديد ، وفوق كل شئ هوس الانساق وانخداع كل امرئ فى نفسه » . وتلقى فولتير بعد هذه النظرات تأييدا غير متوقع من أصغر ابناء المجتمع العلمى الذى اتجه جزء هام منه الى الدفاع عن الأصل الذى انحدر منه كل فرد ضد الحذقة الجديدة للمذهب الذى ينادى بأن الخلق قد بدأ من الجرثومة . وكرر الأب سبالنزانى - وهو عالم فسيولوجى ناب - تجارب نيدهام ، وانتهى الى نتائج مختلفة جدا . ولم يشترك فى أدانة نيدهام غير هالله ذاته ، وصديقه العالم الطبيعى السويسرى شارل بونيه . وناصر فكرة سبق التكون . وفلسفة بونيه مثيرة للاهتمام ، وبخاصة لأنه استخدم كلمة « تطور » ، وان كان هذا بالمعنى القديم لا الحديث للكلمة . وعنى التطور عند بونيه عملية نشوء الفرد التى نمت بمقتضاها الكائنات الفردية من جراثيم تحمل الطابع الالهى للخليقة ، وتحدث التنويمات بالطبع ، ولكن ذلك من نتائج الاختلاف بين الجراثيم الاصلية ، وهى دائما فى نطاق النوع . وقال بونيه فى كتاب « تأمل الطبيعة » ١٧٦٤ : « لقد افترضت أولا كمبدأ اساسى ان لا شئ قد ولد ، وان كل شئ قد مر بمرحلة سبق التكون فى الاصل » . وقبل ذلك بسنوات عديدة ، كتب : ان الطبيعة قد اثبتت روعتها فى كيفية محافظتها على كل من الافراد والانواع . فلا تغيرات ولا تحولات ، وهناك هوية كاملة وتحافظ الانواع على نفسها ، وبذلك تنحصر على العناصر وعلى الزمان والموت ، وموعد ديمومتها غير معروف (١٨) . وعلى

(١٧) Des singularités de la nature — Voltaire. ١٧٦٨ الفصل

الثانى عشر Des germes الفصل الثالث عشر .
De la prétendue race d'anguilles formées de farine

(١٨) نقلها Bentley Glass فى المصدر السابق (انظر ملحوظة ٢٦) -

ص ١٦٤ - ١٦٧٢ .

:الرغم من ان يونيه وأصدقائه كانوا علماء تجريبيين ، الا أنه قد توافرت لديهم المبررات الميتافيزيقية ارفض قبول فكرة ان « المادة الحية » لها القدرة على الخلق والتكيف . وتماثلوا مع المسيحيين والآليين ، فى الاتجاه الى الزعم بان ما اعطى الطبيعة القدرة على العمل كآلة هو انها من خلق الله .

وآه لو عرف فولتير ان بوفون العظيم بالذات قد انتهى فى آخر المطاف الى رفض فكرة التحولية ، أى أن فلسفة التغير لبوفون لم تستطع الاحاطة بكل الأنواع البيولوجية أو ما هو اعمق من ذلك ، فانها لم تلم بالنظام الاكبر للطبيعة . والواقع أن بوفون قد رأى وجود نظامين للطبيعة (١٩) ، أولا - هناك النظام الزمنى ، الذى سسمى فى كتاب « العصور » « بالنظام الحى » ، الذى يعمل بلا توقف فى تغير مستمر . ولكن يتعين ان يدرك هذا النظام ووراءه خلفية نظام ابدى للأشياء خلقه الله وضمن وجوده . والنظام الثانى - كما قد نسميه - قام بوفون بتحديدته بعد امتناع كبير وبحيوية فى نظريته الشهيرتين للطبيعة . أنه نظام القوانين الكونية ، والصيغ الداخلية والانواع التى لم تتغير قط :

« فهى تتبع أوامر الله التى لا تنقض . والطبيعة لا تستطيع التحرر ابدا من القوانين التى رسمت لها . فهى لا تغير اطلاقا المخططات التى حددت لها . وفى كل اعمالها ترى بصمات الابدية . ان هذا الطابع الآلهى والنموذج الذى لا يتبدل للموجودات التى لا تتبدل هو المثال الذى تتبعه فى عملياتها . أنه مثال ، كل سماته معبر عنها فى حروب لا تمحي ويفصح عنها للأبد (٢٠) »

واتجه بوفون الى الاعتقاد بان الأنواع البيولوجية تنتمى الى نموذج الثبات هذا . فالافراد يتغيرون ، أما الأنواع فلا تتغير . وكتب فى « النظرية الثانية » : « ان الزمان نفسه نسبى للافراد فقط ، أى للكائنات التى يعد وجودها عابرا » . ومن جهة أخرى ، فان الأنواع « كائنات

Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. (١٩)

الناشر Arman Colin (من ٥٧٥) وفيه تفرقة حسنة بين بوفون عالم الاحياء وبوفون عالم الطبيعة .

Oeuvres philosophiques ضمن Première Vue - Buffon (٢٠)

١٩٥٤ - ص ٣١

ثابتة قديمة قدم الطبيعة ذاتها » (٢١) . ولقد طرح بوفون فرض التطور لمجرد الانتهاء لرفضه . واقنعه جذب نتاج النهجين والحلقات المفقودة « أو اختفاء التدرجات بين الأنواع » بعدم جدواها . وادت عظمة مكانة بوفون الى عدم رجحان كفة التطور ، وايقاف عجلة « النزعة التحولية » ، فى أواخر القرن الثامن عشر .

وايمانويل كانط واحد من الذين تأثروا كثيرا بحجج بوفون . وفى بدء حياته الفلسفية ، وبعد ان جمع بين التفسيرات الآلية والغائية كعاداته ، اخرج بجرأة نظريته فى التطور الكونى . ومثل كانط الطبيعة فى كتابه « التاريخ الطبيعى العالمى ، ونظرية السماء » (١٧٥٥) الطبيعة (المادة) على أنها تنظم نفسها ، وفقا لقوانين آلية ، من العماء الاصلى الى نظام كوكبى حسن التنظيم فى الحاضر ، كما أنها مستمرة فى النمو الى ما لا نهاية ad infinitum . ولقد فعلت هذا تمثيلا مع قانون الوفرة ، وهو من نتائج العلة الآلى ، ونص هذا القانون على أن الكون يعمل على زيادة التنوع والامتلاء . غير ان كانط لم يجعل هذا المبدأ يمتد بحيث يشمل العالم العضوى . ومن المؤكد أنه لم يعتقد فى سخف فكرة التطور العضوى ، بل لقد وصفها فى احدى النقاط بأنها «مخاطرة جريئة للعقل» واقصى ما يبدو أن كانط كان يرغب التنازل عنه هو القول بأن هناك تنوعات فى نطاق الأنواع كمثال انحدار الاعراق الصفراء والاسوداء والبنيه اللون من أصل أبيض محتمل . ويبدو تحفظ كانط فى هذا النطاق من الفكر مثيرا للدهشة . فلقد اعتمد استدلال كانط صاحب الفلسفة النقدية فى هذا الموضوع على افتراضات سابقة مستهلكة كجذب الهجين وهى فى الأغلب من توكيدات بوفون ، وكذلك تعاريف بوفون للأنواع على أنها كيانات متميزة ، واحدى روايات نزعة سبق التكون التى تزعم ان طبائع كل الأنواع يفترض انها كامنة فى «النماذج الاصلية للطبيعة» أو فى جراثيم خاصة ، وبوجه عام فانه اعتمد عادة على التفكير الغائى فى الطبيعة . ولقد نقل هذا الجانب الأخير من فكره من لايبنتز . وهذا يتضح جليا فى كتاب نقد الحكم (١٧٩٠) . فبعد أن حذر من استبعاد التعليل الآلى ، فانه استخلص رغم هذا : « بأنه من المستحيل اطلاقا . . ان يستمد من الطبيعة ذاتها اسباب تفسر التكوينات الهادفة كالكائنات الحية مثلا (٢٢) » . وكان هذا لتعزيز اقتناعه (وليس بالطبع معرفته

(٢١) Seconde Vue - Buffon نفس المصدر ص ٣٥ .

(٢٢) Kant - نقد الحكم الجزء الثالث قسم ٧٨ Menschenrace

(الخاصة) بأن الطبيعة تتبع غايات محددة من البداية ، وهكذا فرغم أن كانط قد زعم أن التجربة لا تؤيد « النزعة التحولية » أو لا تفرض أمثلة لذلك ، فإنه كان بمعنى ما ، ميالا الى الاعتقاد فى ثبات الانواع ، ان لم تكن الكواكب * وفى عمل ابكر ، اعان كانط أنه يجب الافتراض ، كمبدأ عام للعلم : « بأنه من خلال الطبيعة العضوية ، وبوسط كل تغيرات المخلوقات الفردية ، حافظت الانواع على نفسها بلا تحول ، أى تبعا للقاعدة المدرسية *quaeli bit conservatrix sui* (٢٣) » .

وقال ارنست كاسيرر ان هناك نظرة جديدة الى الطبيعة كانت فى « طريقها للظهور » . وهى لم تعد تسعى لاستمداد الصيرورة من الكينونة ، ولكنها تعمل على استمداد الكينونة من الصيرورة (٢٤) . وهذا كلام صحيح . انها كانت فى طريقها للظهور ، ولكنها لم تكن قد أصبحت سائدة بعد . كما سيحدث فى القرن التالى * وشهد العقد الاخير من القرن الثامن عشر نشر بعض اعمال المذهب التحولى الهامة : فى انجلترا ألف ارازموس داروين *Zoonamia* (١٧٩٤) وألف جيمس هاتون *Theory of Earth* (١٧٩٥) . أما فى فرنسا فقد قدم لابلاس كتاب بحث فى الحركة الآلية للكواكب (١٧٩٩) وفيه عرض افتراض السديم (الذى سبق ان بشر به كانط) فى النظام الشمسى . كما قدم أول مبحث للامارك عن التطور ١٨٠٠ (ولم ينشر بالفعل الا فى السنة التالية تحت عنوان مختلف) ، ولا داعى لذكر أبحاث جوته عن النباتات والحيوانات ، التى كانت تطويرية المنزع ، ولكنها غامضة . ولكن قبل ذلك بسنوات قليلة ، شيع جناز ليناوس العظيم فى مستوى الجنازات الملكية . وليناوس يمثل ويرمز لثبات الطبيعة . وأعلن كل من بوفون وكانط أنهما ضد الاتجاه التحولى فى البيولوجيا ، ومن الحسن ان نذكر ايضا

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace - Kant (٢٣)
 (. معنى الجنس أو المنصر) ١٧٨٥ استشهد بها A. Lovejoy فى مقال
Forerunners of Darwin ضمن كتاب Kant and Evolution
 (انظر ملحوظة ١٦) ص ١٨٤ وقام الفيلسوف الفرنسى Jean - Baptiste René
 Robiner بالتراجع من تأييد فكرة التطور العضوى
 بعد أن سلم بوجود طبيعة دينامية ووجود تنويمات فى الطبيعة من أصل أو جرثومة أصلية .
 ولما كان روبنيه لم يعتقد فى وجود أنواع نامية ، لذا فإنه انتهى - مثل كانط - الى
 احداث دوى ملحوظ فى باريس كان له اثر على النظرية التحولية ليدرو .

Ernst Cassirer (٢٤)

فلسفة التنوير . مترجم الى الانجليزية من الألمانية ١٩٥١ ص ٨٠ .

أن أفكار ارازموس داروين ولامارك التطورية قد ظهرت في أيام مشنومة
في إنجلترا ، اى عند حدوث رد الفعل السياسى ضد الثورة الفرنسية .

وفى النهاية ينبغي ان نتحدث عن وسيلة للنظر الى الطبيعة - وهى
اتجاه اكثر منها نسق - موروث من القرن السابق . انها الفكرة
البيكونية للطبيعة باعتبارها مفيدة للانسان كميدان للاستغلال الانسانى .
وكان بوفون لسان حال شديد البأس لهذه الفكرة ، أكثر من ديدرو .
فعلى الرغم من ان ديدرو كان كثير الاهتمام بالتكنولوجيا - كما تشهد
الاجزاء الاحدى عشر من اللوحات التى عرضت للآلات والعمليات الصناعية
فى الانسكلوبيديا - الا أنه كان متشككا نوعا فى قدرة الانسان على فهم
الطبيعة فى جملتها ، ووضع حدودا لما يستطيع العلم النفعى ان يحققه ،
وكان بوفون اكثر من ديدرو تفاؤلا فى هذه الناحية . فلقد دخل الانسان
الآن الحقبة السابعة أو الأخيرة من تاريخ الأرض ، « وفيها غدت قوة
الانسان هى القوة التالية لقوة الطبيعة » . ولقد قال بوفون « التالية »
وان كان قد عنى بالفعل « انها تفوقت » . وكانت مقارنات بوفون
تذكرنا دائما بأشياء سيقولها بعد ذلك بمائة عام سير توماس هنرى
هكسلي . انها مقارنات بين الأرض الجذباء والأرض المزروعة . والأرض
الجذباء هى الطبيعة اذا تركت لنفسها ، انها اما تتحول الى أدغال ،
أو تصبح « فظيعة وتموت » ، ولكن كم هى جميلة بالمقارنة ، هذه
« الطبيعة المزروعة » التى عليها بصمات قدرة الانسان .

« ان الحالة التى نرى عليها الطبيعة الآن تمثل عملنا الى جانبها
هى ، لقد تعلمنا كيف نهذبها ونغير معالمها ، ونربطها باحتياجاتنا
ورغباتنا . واكتشفنا الأرض وزرعناها ، وجعلناها تثمر وتزدهر . وعلى
هذا فان المظهر الذى تظهر به لنا بعيد الاختلاف عن مظهرها فى الأزمنة
التي سبقت اختراع الفنون (٢٥) .

وليس من المستبعد تصورا أن يفقد الانسان مملكته مرة أخرى ،
كما حدث أثناء الغزوات الهمجية . ولكن اذا توافر للانسان الحذر
واليقظة ، فانه سيكون قادرا على البقاء سيدا للأرض ، كما قصد الله .
وكان بوفون أيضا من البيكونيين ، وكلاسيكيا جديدا فى ذوقه ، وتصوره
للطبيعة على هيئة حديقة حسنة الشكل ، هذبها يد الانسان ، ومنحتها
رونقا وبهاء .

Œuvres philosophiques Buffon — Epoque de la nature (٢٥)

انظر ملحوظة ٢٠) ص ١١٨ ، انظر كذلك ص ٣٤ .

الحرية والمساواة

ازدادت سرعة الاهتمام بالمسائل السياسية والاجتماعية زيادة هائلة خلال القرن الثامن عشر . ويرجع هذا من ناحية الى أن السياسة والاقتصاد السياسى قد اعتبرا على نطاق واسع فرعين من علم الانسان . الذى كان موضع حماسة العصر . وأجمل هيوم هذا المعنى فقال : « واضح أن كل العلوم ، لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية . وأعتقد أن هذه العلاقة تصح بوجه خاص عن السياسة ، التى تقدر الناس تبعا لحالتهم الاجتماعية ، وباعتبار كل منهم يعتمد على الآخرين » ، ومع هذا فعندما تحدث هيوم عن السياسة كعلم ، أو عندما ردها الى العلم (١) ، فإنه أوحى بسبب آخر وراء هذا الاهتمام المتزايد بالموضوع ، يعنى الثورة العلمية . وقد رأينا كيف حلم بعض المفكرين فى القرن السابع عشر بالهام العلم الجديد بتطبيق المنهج العلمى على الدراسات الاجتماعية . واستمرت محاولتهم فى القرن الثامن عشر . وبطبيعة الحال، كان هناك شكاك، والعديد من الاختلافات حول نوع العلم المنشود . وفرق بعضهم مثل تيرجو تفرقة حادة بين الفزياء والعلوم الأخلاقية ، ونسبوا الى هذه الفزياء القوانين التى تعاود الظهور ، والى العلوم الأخلاقية أنماطا تتغير بتغير المعرفة ، وتأرجح موقف هيوم ، فطوروا كان يربط بين الفلسفة الطبيعية والسياسة ، وطورا آخر ، كان يربط السياسة بالفلسفة الأخلاقية التى تحاول استحضار غير المتوقع . وهناك آخرون مثل كوندورسيه الذى مال الى الجانب الرياضى

(١) كان هذا موضوعا لمقال مستقل لهيوم . وتحدث فيه عن اعتماد علم السياسة على علم الانسان . فى مقدمة كتاب
A Treatise of Human Nature

باحثا عن القواعد الدقيقة للسلوك السياسى ، ولكنه جعلها تستند الى الوقائع الاجتماعية أو « حقائق الدقائق » ولقد خطرت السياسة على بال كل هؤلاء الناس ، وان كان هذا على درجات متفاوتة ، ويضطلع العلم بدور التنبؤات الكبيرة والسيطرة فى المجتمع وكذلك فى الطبيعة ، والنهوض بالجهاز السياسى لحماية الانسان وسعادته (٢) .

وبطبيعة الحال فيرجع ارتفاع بارومتر الاهتمام السياسى الى تزايد المشكلات السياسية ، وتضاعفها ، وحاجتها الى الحل ، وكان الأمر هكذا على الأخص بعد منتصف القرن فى فرنسا حيث كانت الملكية المطلقة مهددة بالتصدع . وعلى أية حال ، فانها اتجهت اتجاهها مضادا للروح الفردية ، والمصالح الطبيعية . وعلى وجه العموم ، لقد كررت فرنسا تجربة انجلترا فى القرن السابع عشر . فبعد أن كانت بعيدة عن السياسة الى حد كبير ، أو تعرف السياسة من الناحية النظرية وحسب ، ازداد التزام المفكرين الفرنسيين *engagé* ولم يعودوا يقنعون بالكلام ، ولكنهم أرادوا أن يفعلوا شيئا ما ، وثاروا من أجل بعض الإصلاحات المعنية . وبعد ١٧٨٦ ، انضمت كل البلدان الى الجدل السياسى ، فمثلا لقد عرف الانجليز بحبهم للسكينة نسبيا ، كما يبين بوجه خاص فى النظرية السياسية منذ عهد « لوك » ، ودفعتهم الثورة الفرنسية الى انتاج عدد من المؤلفات الكبرى للدفاع أو شجب هذه الثورة ، وظهرت هذه الأعمال فى غضون سنوات قليلة .

وقبلا عن ذلك ، فرغم الاستعارات الهامة من الماضى ، فان القرن الثامن عشر قد جاء ببدايات جديدة فى الفكر السياسى . فمن فرنسا ، بزغت العقيدة الليبرالية الجديدة التى تضمنت البحث فى الوسائل السياسية الى جانب الغايات السياسية . ولا ننسى العون الانجليزى والأمريكى فى هذا الشأن . وفى الدفع بالحجة ، ظهرت براهين كلاسيكية ، وان كانت مستحدثة بصفة أساسية ، فى تأييد الاتجاه المحافظ . ومن الفكر السياسى فى القرن الثامن عشر ، سواء أكان ليبراليا أو محافظا ، ظهرت معايير جديدة لاختبار المؤسسات السياسية والاجتماعية .

وتعرف جيريمى بنتام على محكين من هذه المحكات . الاول قديم .

(٢) أطلق بيتر جراى على الجزء الثانى من كتابه عن التنوير :

The Science of Freedom

للمغاية والثاني حديث الصك . ونبره بمحك ثالث فى كتابه
 Anarchical Fallacies أو خواطر عن The French Declarations of the Right of Man.
 وعندما خط بنتام بقلمه هذا الهجوم فى بواكير
 تسعينات القرن الثامن عشر ، كان مازال من الناحية العملية من المحافظين ،
 وان كان يعمل بالفعل مصلحا قانونيا جديرا بشئ من الاحترام ، غير أن
 صميم نقده لم يمس الجوهر بقدر تركزه على الناحية المنهجية . وشجب
 بنتام استجداء الثوريين للقانون الطبيعى ، ووضع فى مقابله محك
 المنفعة . ورأى ان ما يقال عن الحقوق غير القابلة للإنكار ، التى يفترض
 انطباعها فى عقلية كل انسان ، وحماية العقد الاجتماعى ، أو السياسى لها ،
 فلا يزيد عن هراء ميتافيزيقى . وإلى جانب ذلك ، فان هذه الحقوق تقيد
 المشرع وتلزمه بوضع سنة تناسب كل زمان ، بذلك تخضع الاحياء
 الموتى ، فيتعين أن تناقش المسائل الأخلاقية والسياسية لا بالرجوع الى
 الطبيعة أى الهتها التى لا تزيد عن مجرد وهم أو أسطورة . وانما يكون
 ذلك بالرجوع الى مبدأ المنفعة . وتعنى المنفعة بكل بساطة العناية بالصالح
 العام أو سعادة الأفراد والمجتمعات . ولا يخفى أنه من غير الميسور
 الاهتمام اليها الا بالتجربة والاعتماد على وقائع منتزعة من التجربة
 وبمرور الزمان . ولكن - بكل تأكيد - ليس مسبقا ، سيكون فى
 مقدورنا استنباط بعض أحكام عامة فى السياسة كما يحدث فى الفيزياء .

ومن بين المحكين الأساسيين اللذين طرحهما بنتام (اذ أن المحك
 الثالث هو الحق الإلهى الذى من عليه مرور الكرام) فان المقياس قد انتقل
 بالفعل الى المنفعة باعتبارها مقابلة للقانون الطبيعى . غير أن هذا الاتجاه
 قد يتعرض للمغالاة . وشهد بنتام بنفسه بأن براهين القانون الطبيعى التى
 طرحها لكى يميظ اللثام عنها مازالت تحظى بالقبول العام . وما من شك
 فى أن ما خطر بباله أساسا كان الفرنسيين وثورتهم ، لكن لعله كان يذكر
 أيضا توم بين Tom Paine وكتابه الشعبى الضخم The Rights of Man
 الذى كتب لدحض ما قاله ادموند بيرك ، ونشرة كوندورسيه - التى ظهرت
 قبل ذلك بوقت قصير عن الثورة الأمريكية . فلقد أثبت هذان العمالان
 صراحة وبغير غموض - مثلما فعلت وثيقة اعلان حقوق الانسان ذاتها -
 المذهب المألوف للحقوق الطبيعية . واكتشف كوندورسيه ، الذى كان فى
 الجوانب الأخرى يمثل التجريبي على أكمل وجه ، ان هذه الحقوق يستطاع
 اكتشافها بالعقل السابق للقانون الوضعى ، وانها تصلح للتطبيق على كل
 الشعوب . وكتب فى موضع آخر « أن دراسة القوانين التى وضعتها شعوب
 مختلفة ، وفى عهود مختلفة تقتصر فائدتها الوحيدة على أنها تزود العقل

بدعامة الملاحظة (٣) ٠٠ والتجربة ٠ ويبدو جليا أنه على هذا العهد ، قد بدأت الفلسفة السياسية بوجه عام تستخدم البراهين التجريبية ، ولكن الفكر القائم على القانون الطبيعي قد استمر على المستوى الجماهيري ، وزود بالكثير من الشعارات التي تفيد الناحية السياسية العملية ٠ واستمرت له أيضا قاعدة وطيدة تكفي لاستخلاص ردود حماسية لمفكرين ذوي مكانه مماثلة لمكانة بنتام وبيرك ٠

إبان القرن الثامن عشر في جملته ، أثبت القانون الطبيعي ديمومته على نحو رائع ، أكثر مما ينسب إليه في الكتابة التاريخية القريبة العهد إذ أنشأ الكثير من الجامعات الأساسية في أوروبا البروتستانتية منذ أمد بعيد كراسي القانون الطبيعي ونقلت الترجمات الجديدة لاساطين القرن السابع عشر ، وبخاصة جروشيوس وبوفندورف كتيبات وتعقيبات لكريستان فولف وبورلاماكي Burlamaqui من جنيف كما نقل آخرون تعاليم القانون الطبيعي للفكر الفرنسي ، حتى أصبح من البديهيات التحدث عن القانون الطبيعي للفكر الفرنسي ، كما فعل دالمبير في الانسكلوبيديا واعتبر مدخلا لكل الأعراف ، «القانون الأول للشعوب» (٤) وهكذا استمر الرجوع للطبيعة حتى عند كثيرين من أولئك الذين أثروا على الجملة مبدأ المنفعة في البراهين السياسية ٠ ومع هذا فقد أصبح للقانون الطبيعي الآن أكثر من معنى واحد ، فهو قد يعني - كما حدث تقليديا - قاعدة لا تتغير للعادلة لجميع البشر ، سبقت في وجودها القوانين الانسانية أو الأعراف ويستطاع اكتشافها بالفعل ٠ ومن ناحية أخرى ، قد يعني القانون الطبيعي تعميما تجريبيا من وقائع الطبيعة الانسانية والتاريخ ٠

(٣) Essai sur la constitution et les fonctions des — Condorcet
assemblée provinciales استشهد بها Henri Sée في كتابه
Les Idées politiques en France au XVIII^e siècle حاشيت باريس ١٩٢٠
٢١١ ، ٢١٠

(٤) ضمت الانسكلوبيديا بضع مقالات عن القانون الطبيعي كتب واحدة منها ديدرو وانسمت بتشككها وأمانتها وستناقش فيما بعد (انظر ص ٩٧) والثانية كتبها بوشيه-دارجي Boucher d'Argis ، وقد لحصت المعاني التي نسبت إليها في القرن الثامن عشر. وتحدثت عن كبار الفلاس مثل شيشرون وجروشيوس وبوفندورف وباربيراك Barbeyrac وبورلاماكي Burlamaqui وأحالت القاري الى كتاب مونتيكيو ٠ زوج القوانين : والقانون الطبيعي الذي كتبه الله في قلوب الناس ، ووطد العقل آدمه ومن ثم اكتسب صفة الثبات وعدم التغير ٠ وفي هذا المقام ، يقال انه يختلف عن القانون الوضعي ، الذي يخضع للتغير ولا يتراعى للسياسة التي وضعت (انظر مقال Droit de la Nature)

وخلط أغلب المفكرين السياسيين ، حتى من الرعيل الجديد ، هذين المعنيين ، أو جمعوا بينهما . ومع هذا فقد ساعد المعنيان على تحديد القيم القانونية الكلية ، التي لا استطاع تغييرها بمشيئة الحاكم ذى السيادة .

وكثيرا ما رجع فولتير الى القوانين الطبيعية والحقوق الطبيعية ، فباعتبارها محفورة فى قلوب الناس ، فانها تنتمى بكل وضوح الى مملكته الطبيعية المختلفة عن مملكة العادة وفيها تتغير القوانين كما يتغير كل شيء آخر تفيرا كبيرا . وتوسع مونتسكيو فى الحديث عن هذه المملكة الأخيرة ، ولاحظ الاختلافات فى شتى الانحاء . ويلاحظ ان كتابه روح القوانين (esprit des lois) لم يدل على وجود أى اطراد تشريعى ، ولكنه دل بالاحرى على تعدد اختلاف الأجناس والطبائع بين الأمم . فالروح هى التى تمنح كل أمة طابعها الخاص . وتتأثر بكل أنواع الأسباب الفيزيائية والاجتماعية . غير ان مونتسكيو فى الفصل الأول الشهير فى كتابه العظيم قد تحدث بلغة القانون الطبيعى البحتة ، حتى وان لم يذكره بالاسم :

القوانين فى دلالتها العامة تمثل العلاقات الضرورية التى تنبعث من طبيعة الأشياء . وقبل أن توضح القوانين ، كانت هناك علاقات العدالة المحتملة . واذا قلت بأنه لا وجود لشيء يوصف بالعدالة أو غير العدالة — ولكن الموجود هو ما تأمر به القوانين الوضعية أو تنهى عنه — فان قولك يتماثل مع القول بأنه قبل ظهور وصف الدائرة كانت كل أنصاف الأقطار غير متساوية (٥) .

كان مونتسكيو مثل مفكرين سياسيين آخرين فى القرن الثامن عشر يؤمن بتقليد القانون الطبيعى . وفى الوقت نفسه ، فانه كان من أنصار مبدأ النسبية السياسية ، ويحتمل أن يكون ما قصده هو القول بأنه توجد قوانين طبيعية محددة وثابتة للمجتمع وفى الفزياء أيضا ، ولكنها تطبق على أنحاء شتى فى مختلف أجزاء العالم . وينبغى أن تكون كذلك . ويعرض الفيزيوقراط حالة أوضح تحديدا . اذ كان تصورهم للطبيعة البشرية تصورا منفصلا . ومع هذا فانهم سلموا بوجود قوانين طبيعية للاقتصاد ، تسبق الحكومات ، وليس من حق هذه الحكومات تعليقها . فلم يقم البشر ولا الحكومات بوضعها (وهذه القوانين هى قوانين العدالة والحرية والملكية) وليس بوسعها أن تصنعها كما قال ديبون دى نيمور

(٥) لقد رجعت الى ترجمة Thomas Nugent فى القرن الثامن عشر ولقد نشر كتاب

L'esprit لأول مرة ١٧٤٨

مجملاً نظرات الدكتور فرانسوا كيني (١٦٩٤ - ١٧٧٤) Quesnay
« أنتم يعترفون بها كاشياء متوافقة مع العقل الأسمى الذى يحكم
الكون » (٦) .

وحوار روسو نظرية القانون الطبيعى كى تتواءم مع أغراضه
ورغم ذلك ، فإنه تأثر بها تأثراً عميقاً . وقد تقنعنا بغير ذلك أى قراءة
سطحية لكتاب : مبحث عن أصل التفاوت والمساواة وكتاب العقد الاجتماعى
(١٧٦٢) . فلقد وجه روسو فى أعماله الأبرك كلمات قاسية لفلاسفة
القانون الطبيعى من قدماء ومحدثين ، وبدأ كأنه أقصى القوانين الطبيعية
والحقوق الطبيعية من حالة الطبيعة ، التى تحدث عنها . وفى كتاب العقد
الاجتماعى ، يبدو أن مذهب السيادة أو الإرادة العامة قد استبعد الحقوق
التي لا تنقل أو يتنازل عنها . ولكن هذه لم تكن نية روسو . فلقد حاول
أن يثبت أن الناس لم يعوا الأفكار الأخلاقية فى المجتمع . ولم يكن يقصد
القول بأن مثل هذه الأفكار (كالعادلة والظلم) لم تكن موجودة قبل
ذلك ، أو كانت مجرد قواعد نفعية ، كما قال هيوم . وكتب روسو فى
كتاب « اميل » : ان القوانين الأبدية للطبيعة موجودة . ولها الصدارة
على القوانين الوضعية عند الحكماء . لقد خطها الضمير والقلب فى أعماقه ،
والتحرر يعنى اطاعتها (٧) . وقبل ذلك وفى القسم نفسه ، انتقد
مونتسكيو لأنه عنى بالقوانين الوضعية للأمة ، وليس بالمبادئ العامة .
ولكن لكى تحكم بحكمة فى مسائل الحكومة ، لابد - كما اعتقد - أن تجمع
بين الاثنين (المبادئ العامة والقوانين الوضعية) . فعليك « ان تعرف
ما ينبغى أن يكون حتى تحكم على ما هو كائن » كما قال روسو . ويفترض
أن هذه المعرفة التى علينا أن نحصل عليها لن نتحقق ، الا اذا رجعنا الى
القانون الطبيعى . ومن المعترف به ، أن روسو يبدو متماثلاً هو وهوبز
أحياناً ، مثلما حدث عندما قال فى العقد الاجتماعى ، انه بمجرد تحقيق
السيادة اعتماداً على العقد الاجتماعى ، فإنها تصبح « الفصيل » الأوحد
أو الحكم فى كل ما يهم ، أى مسائل القوى والخيرات والبحرية . وجاء

(٦) Maximes du Docteur Quesnay : D. de Nemours.
طبع جزء منها فى كتاب . — Les ecrivains politiques du xviii siècle
(ارمان كولان باريس) ص ٢٢٢ .

(٧) Emile - Rousseau الكتاب الخامس حتى النهاية . انظر المناقشة النيرة
لروبرت دوراثيه Jean Jacques Rousseau et la science politique de Derathé
et son temps باريس ١٩٠٠ الفصل الثالث .

هذا الحكم وسط كلامه فى أحد الفصول عن « حدود سلطة السيادة » .
واستبعد روسو بالفعل من سيطرة الحاكم (أو بالأحرى ضمن فى تصويره
لما تعنيه السيادة بالفعل يعنى الإرادة العامة التى يشترك فيها الجميع)
الحقوق الطبيعية التى يتعين أن يتمتعوا بها (المواطنون) كبشر . بطبيعة
الحال ، فإن القانون لم يوجد لمجرد حماية الحقوق الطبيعية ، كما هو الحال
عند لوك ، ولكنه وسيلة موجبة للنهوض بالأخلاق . وعلى أية حال ، فإن
روسو قد ذهب بعيدا فى بحثه لمدرسة « الحقوق الطبيعية » حتى عندما
حور تحويرا عميقا تصوراتها للتعاقد والقانون والدولة . ولا يخفى أن
القانون قد استمر موضع ضراعة على نطاق واسع فى المناقشات السياسية
وربما كان هذا الأكثر فى المستوى الجماهيرى على عهد الثورة الفرنسية ،
ولكن الى حد ما بين المفكرين السياسيين الأساسيين مثل روسو .

على أن مبدأ « المنفعة » قد أصبح منافسا الآن للطبيعة كمحك
سياسى ، وعكس الأهمية الجديدة التى اكتسبها التجريبي المساعد الذى
كان يتشكك فى أى شئ تفوح منه رائحة القبلية *a priori* .
وترتد براهين بنتام التى قدمها فى كتابه *Anarchical Fallacies*
وفى مواضع أخرى ، الى عهد بعيد ، أى الى هلفسيوس عند الفرنسيين
وهيوم عند الانجليز - ولكن بوسعنا أن ندرك النقلة الى أسلوب
جديد فى التفكير السياسى على أفضل وجه عند مفكر مثل ديدرو الذى تحدث
فى البداية بلغة القانون الطبيعى ، ولكنه سرعان ما اكتشف عدم كفايته
للتعبير عن خواطره السياسية حتى تكون الصدوره للطبيعة الانسانية
المشتركة أى نفس الحاجات الانسانية ، من متع وآلام فى كل مكان .

فاذا انتقلنا من منهج الفكر السياسى الى جوهره ، فإن أول ما نلاحظه
هو أنه لا وجود لعلاقة ضرورية بين الاثنين (المنهج والجوهر) فالمنهج
(أو المحك) يعرفنا الكثير عن كيف يفكر الناس ، ولكن ليس ما يفكرون
فيه جوهريا ، أى التنظيمات السياسية والاجتماعية ، فقد يكون نصير
المذهب النفعى مثلا ليبراليا أو محافظا أو ثوريا ، مثلما يشترك المؤمن
بالطبيعة فى النظرة الأورثوذكسية أو الديموقراطية للعقد الاجتماعى
وثانى شئ تجدر ملاحظته التنوع الواسع الواضح للغايات السياسية
والوسائل ، الذى بان أثره ليس بين مختلف البلدان وحسب ، وإنما فى
نفس البلد الواحد فى أزمنة مختلفة وظروف مختلفة . فمثلا كان الفكر
السياسى الانجليزى أكثر ارضا من الفكر السياسى الفرنسى ، وكان الفكر
الجرمانى أقل ليبرالية من الانجليزى أو الفرنسى . وفوق ذلك ، فلقد

ازداد الفرنسيون أنفسهم راديكالية واستجابة لتطورات سياسية خاصة : بأن الحكم الملكي ، واستمرت في عهد الثورة . ولكن وسط السيل المنهمر من الأفكار وترياق العلاج ، يبرز مذهبان باعتبارهما مسايزين (للموضة) . الأول نظام حكم مطلق معصر ظهر أساسا في ألمانيا ، وإن كان لم يقتصر عليها بأي حال . والثاني هو الليبرالية المعصرة التي ظهرت في فرنسا بوجه خاص ، وثمة فكرة ثالثة هي النظام المحافظ المعصر ، والذي جمع أنصارا لا بأس بهم خلال رد فعل الثورة الفرنسية ، وسنتناول الكلام عنه في قسم تال وفي سياق مختلف (٨) .

ويتباين النظام المطلق الجديد -- ويدعى أحيانا بالاستبداد المستنير -- بباينا حادا هو ونظرية الحق الإلهي في نقاط معينة . ومن الجدير بالذكر ، أن التشبيه الأساسي قد تغير . فالملك الذي كان فيما سبق يمثل نوعا من الكائنات الإلهية ، ويحكم مملكته حكما مطلقا على نفس النحو الذي يتبعه الله في تسيير الخليقة بأسرها ، أصبح الآن يوصف بالمحرك الأساسي لماكيننة الدولة . وسمى فردريك الأكبر ملك بروسيا نفسه أيضا -- كما هو معروف -- بالخدام الأول للدولة *le premier domestique* والمواطن ، وتصور نفسه ناعما لآخوانه المواطنين . وعنى هذا الأسلوب في الكلام أن الملك يستمد سلطاته ، ليس من الله -- كما قال الأسقف بوسويه -- وإنما من رضا الشعب ، وعلى شريطة أن يحقق سعادتهم ، وخيرهم (٩) . ومع هذا فإن فردريك قد أغفل ذكر أي شيء عن حق الشعب في المقاومة ، لو أخفق في تنفيذ التزاماته ، أو عن مشاركته لغيره في السلطان . وهكذا فبالرغم من أن فردريك قد تعهد باتباع العقد الاجتماعي ، إلا أنه لم يفعل ذلك وفقا لشرط لوك . أن الحكم المطلق « المستنير » كان بغير خفاء انعكاسا لبزوغ الدولة البيروقراطية في بواكير عهد أوربا الحديثة والعقلانية العلمية الجديدة . ومن بين المدافعين الرئيسيين عن هذا الحكم المطلق ، كان الموظفون والإداريون والأساتذة الجرمان الذين لم يتوقفوا عن الإشادة بالكفاية ومركزية التخطيط والتنظيم ، وقال واحد منهم :

« يتعين أن تكون الدولة الحسنة التكوين مماثلة بالضبط للآلة »

(٨) انظر الى الفصل الثاني عن الرومانكية في الجزء الثالث من هذا الكتاب الذي سيظهر قريبا .

(٩) انظر فردريك الأكبر *La Réfutation du Prince de Machiavel* (١٧٤٠)
 الفصل الأول وكتاب *Testament politique* (١٧٥٢) مقدمة وخاتمة .
 والقسم المخصص للكلام عن تثقيف الأمير .

أو المعدة التي يتم ضبط كل عجلاتها وتروسها ووصلاتها ضبطا محكما ، كل بالنسبة للآخر ، ويلزم أن يكون الحاكم ، على رأسها ، أى يقوم بدور المحرك الأساسي أو الروح ، التي تحرك كل شيء » (١٠) .

وهكذا أصبح المبرر الأساسي للحكم المطلق هو عظمة كفايته ، كما قال فردريك . فما كان بوسع نيوتن أن يعد مذهبه فى الجاذبية ، لو أنه اضطر الى العمل بصحبة فلاسفة مثل لايبنتز وديكارت . ولما كان ذلك كذلك ، فإن الأمير مرغم على انشاء نظامه وتنفيذه بنفسه .

يلاحظ بهذه المناسبة أن فكرة الحكومة المستنيرة لم تكن بأى حال مقصورة على أنصار الحكم المطلق . فبعض الدستوريين والمشتغلين بالمسائل المالية Camera'ists قد تصوروا الدولة كنظام آلى يساعد تشغيله على تحقيق أمان أعظم وحرية ومساواة . وهذا الأسلوب من التفكير واضح على سبيل المثال فى تصور هلفسيوس للمشرع الذى يحسب متع الناس وآلامهم حتى ينهض بالصالح العام . وصرح الأب سييز Siéyès — وهو من الدستوريين أيضا — بأن النظام الاجتماعى الآلى لا يمكن أن يفهم الا بعد تحليله الى أجزاء ، وكأنه آلة عادية ، ثم يعاد تركيبه مرة أخرى (١١) وكان من بين انتقادات بيرك ، التى لها مغزى كبير للثوريين الفرنسيين بوجه عام ، أنهم تشابهوا هم وسييز فى تصور السياسة تصورا مجردا ولا تاريخيا أساسا ، وكان بوسعنا أن نفك الدولة ونعيد تركيبها كآلة وبذلك نجعلها أكثر كفاية .

ومع هذا فلم تكن زيادة الكفاية هى العلاقة المميزة للبرالية التى نهضت فى فرنسا بوجه خاص ضد الحكم المطلق . ويلاحظ أن الليبرالية Liberalism كانت من مصطلحات القرن التاسع عشر ، ولم تكن من

(١٠) J. H. G. von Justi استشهد بها Geraint Parry فى مقال بعنوان *Enlightened Government and its Critics in 18th Century Germany* فى مجلة *The Historical Journal* الجزء السادس (١٩٦٣) ص ١٨٢ وكان يوستى استاذًا للدراسات المالية فى فيينا وجوتنبرج ، وخدم لبعض الوقت فى هيئة المناجم فى بروسيا

(١١) — Qu'est qu le Tiers Etats ? — Abbé Siéyès

أعيد طبعا فى كتاب اشرف عليه Jacques Godechot (١٧٨٩) *la Pensée révolutionnaire en France et en Europe.*

١٧٨٠ - ١٧٩٩ - ارمان كولان باريس ١٩٦٤ ص ٨٠

مصطلحات القرن الثامن عشر . والأمر بالمثل فيما يختص بمصطلحين آخرين هما الراديكالية Radicalism والفردانية Individualism... وسنعمد عليهما في المناقشة التالية . ومع هذا ، فقد كانت الليبرالية موجودة حتى قبل أن يختار مصطلح لها ، كما ذكر في فصل سابق (١٢) . ولكن كيف نعرفها ، فعلينا ان لانسى ان الليبرالية لم تكن شيئا ساكنا . ولكنها اتسعت وضمت معاني جديدة بتقدم القرن . وكان من المعتاد تحديد معناها بالترقة - على سبيل المثال - بين الليبراليين والراديكاليين ، أو بالقول بوجود هوية بين الليبرالية بفردتها ومطالب الطبقة المتوسطة ، سياسيا واقتصاديا . أو كما فعل باسيلي ويلى Willey ، تمشيا مع ماذهب اليه واحد مثل آدم سميث على سبيل المثال وقوله ان المجتمع سينهض اذا تركت الطبيعة لنفسها ولم يحدث تدخل انساني الا في أضيق نطاق ، أى قل تدخل الحكومة . ورغم ما فى كل هذه التعاريف من مزايا ، الا أنها تجنب الى تعميم اتساع الحركة الليبرالية ، التى تركزت على اصلاح النظام الوطني ، وأكدت حرية الفرد والمساواة . فاذا نظرنا الى الليبرالية على هذا الوجه ، سيتسنى لنا تفسير الحركة المتواصلة الى حد ما ، التى لم تقتصر بأى حال على طبقة مفردة وكيف أصبحت أشد راديكالية ، ورغم محاولة تلجيمها فى منتصف تسعينات القرن الثامن عشر ، الا أنها زودت الليبرالية فى القرن التالى بأفكارها الأساسية . ثمة صعوبات فى هذا التفسير بطبيعة الحال . فمن بين من يصح تصوره كليبراليين ، ظهرت خلافات فى الرأى فى كل مسألة تخطر على البال تقريبا : بخصوص أفضل صورة للحكومة ، وهل يبدأ الاصلاح من أعلى أم من أسفل ، وهل استطاع تحقيق الاصلاح فى نطاق البناء الراسخ للمجتمع أم بتغيير هذا البناء تغييرا كاملا ، وعن كيف يحدث توازن بين الحرية والمساواة ، وبين المجتمع والفرد ، وهكذا . ويلاحظ مع هذا ان اختلافات الرأى كانت تنصب على الوسائل أكثر من الغايات . اذ كان هناك اتفاق - على أقل تقدير - حول بعض الغايات الأساسية ، بينما كان هناك اختلاف يكاد يكون تاما حول الوسائل . علينا اذن أن نتصور الليبرالية كجنس يتألف من جملة أنواع سياسية واقتصادية واجتماعية .

فهل كان البارون دى مونتسكيو ليبراليا ؟ لقد رآه بعض كمحافظ ، بل ورجعيا ، ولم يكن هذا الرأى بلا أساس ، لأنه لم يدع الى أى اصلاح جذزى للمؤسسات الفرنسية . وتشابه مونتسكيو مع معاصره الأقدم

(١٢) انظر ص ١٢٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

الكونت بولانفويه . اذ كان مونتسكيو فى الواقع يطالب باستعادة الدستور الفرنسى التقليدى ، ومع السلطات والامتيازات الممنوحة للنبلاء ، فى الزى ، والسيف الذى كان يرتديه أعضاء البرلمان . (اذ كان هو نفسه من أعضاء البرلمان) . الا أن مونتسكيو كان ناقدا اجتماعيا وأشهر النقاد فى زمانه أيضا . وبهذه الصفة ، كان عظيم الاهتمام بالحرية ، وكيف تكتسب ، وكيف يحافظ عليها .

ولو أردنا ادراك الجانب الليبرالى من فكر مونتسكيو ، كان علينا ان نلجأ أولا - الى الرسائل الفارسية (١٧٢١) قبل أن ننتقل الى آيته *Sur l'esprit des lois* (١٧٤٨) . ففي الرسائل الفارسية ، وهو كتاب يتكلم فى الواقع عن أوروبا وفرنسا ، قام مونتسكيو بشيئين متآيين الى حد كبير . اذ قارن بين المؤسسات الأوروبية والآسيوية ، وهى مقارنة تسيء الى آسيا ، بينما بين كيف تعرضت المؤسسات الأوروبية للانحداز . ودفع مونتسكيو أحد الزوار الفارسيين الى الكتابة لآخر قائلا : أن أوروبا ليست مثل آسيا . ففي أوروبا ، الحكومة المعتدلة تسود ، وهى أفضل توافقا مع العقل من الحكومات الاستبدادية فى آسيا . ففي أوروبا هناك دول ، بينها جمهوريات تعتمد على المبدأ الأساسى للحرية ، وتقيد سلطة الحكام بألف وسيلة مختلفة . ولكن للأسف فان فرنسا قد ازدادت فسادا ، وابتعدت عن القوانين القديمة ، وخسرت الكثير من الحريات التى أرساها الملوك الأول فى الجمعيات التشريعية والعامة « (١٣) .

ولكن ما هى الحرية ؟ لسوء الحظ لم يكن مونتسكيو يحسن التعريف ، ولكنه حاول أن يعرف الحرية فى كتاب روح القوانين . فاولا - فرق بين حرية الفرد أو الرعية وحرية الدستور . وتشير الحرية الأولى بكل وضوح الى الحريات المدنية كامن الفرد والحرية الدينية وحرية الفكر والتشريع وما أشبه . وعلى الرغم من أن الاهتمام الأول لمونتسكيو قد انصب على تأمين هذه الحريات ، الا أنه لم يراها مماثلة للحقوق الطبيعية ، بالمعنى الذى ذهب اليه لوك . أنها حريات يضمنها المجتمع . وتمارس فى المجتمع ، ويحددها القانون تحديدا دقيقا « فالحرية هى حق فعل كل ما يسمح به القانون (١٤) . وفيما بعد قال مونتسكيو بما يشبه الألفاظ :

(١٣) انظر بوجه خاص الرسائلتين ٣٣ ، ١٣١ .

Sur l'esprit des lois - Montesquieu

(١٤)

الكتاب الحادى عشر الفصل الثالث - والظر الكتاب الثانى عشر فيما يختص بالحريات الفردية بوجه عام .

• إن الرعية قد يكون حرا ، أما الدستور فلن يكون كذلك ، • وما فهمته من هذا القول هو أن الرعية لن يكون حرا ، أو لا يكون حرا في المدى الطويل ، إلا إذا كان الدستور حرا أيضا . فالدستور هو وسيلة منع الاستبداد ، وتأمين حرية الفرد . إن هذا الاعتقاد يفسر كيف عانى مونتسكيو الأمرين لكنني يصف دولاب العمل الصحيح في الحكومة ، وقدم سبيلين لتأكيد الحرية الدستورية في فرنسا : الأول - كما لاحظنا بالفعل - هو إعادة الدستور القديم إلى الصراط المستقيم . وكان مونتسكيو قد قرأ كتاب « جرمانيا » لبثاسيتوس ، واعتقد أن هذا الدستور قد نشأ في الغابات الجرمانية بين القبائل التي غزت الإمبراطورية الرومانية . بنا في ذلك « الفرنجة » وأطلق مونتسكيو لخياله العنان عندما تحدث عن هذه الحكومة القوطية الباكرة . فبمجرد عتق العبيد ، تبع ذلك كما قال في كتابه :

« توافق كامل للغاية بين الحرية المدنية للشعب وحقوق النبلاء والكهنة وامتيازات الأمير ، بحيث أصبحت أعتقد بأن لم يوجد في العالم حكومة حسنة التهذيب مماثلة للحكومات التي تولت الأمر في جميع أجزاء أوربا ، طيلة مدة بقائها . ومن عجب أن يولد فساد الأمة الغازية أفضل أنواع الدستور التي يستطيع تخيلها الإنسان » (١٥) .

ولكن كان هناك نوع آخر من الدساتير شاهده مونتسكيو بعينه في عهد قريب جدا ، وأعجب به إعجابا شديدا . إنه الدستور الإنجليزي الذي يتميز - كما يظن أنه اعتقد - بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية (١٦) . ومع هذا فقد بدأ الدستوران : القوطي والإنجليزي شيئا واحدا في تصور مونتسكيو . والواقع أنه ربط بينهما بالقول - استشهدا لبثاسيتوس - بأن الإنجليزي قد نقلوا نظامهم عن الألمان . وغنى عن القول أنه كان يطالب بحكومة معتدلة عمادها الرأس ، أي الملك في فرنسا ، ويتمتع بسلطة مقيدة من السلطات الوسيطة التقليدية والقوانين الأساسية . وكان من الضروري لمنع إساءة استخدام

(١٥) نفس المصدر - الكتاب الحادي عشر الفصل الثاني - ترجمة توماس نوجنت .

(١٦) يعتقد فرانز نويمان أن مونتسكيو قد عرف تماما أن الفصل بين السلطات لم يكن فعلا في إنجلترا ، ولكنه تمنع بأنه قد جرت مناقشات هناك بهذا الشأن ، وإن مونتسكيو بالذات كان صاحب هذا المذهب الذي تبناه المستعمرون الأمريكيون وأخرون فيما بعد .

السلطة ، ولحماية الحرية « إن توجد سلطة للحد من السلطة » (١٧) .

وبينما اثنى فلاسفة الموسوعة على مونتسكيو لتذكرته الناس بأنهم أحرار إلا أنهم انتقدوه بالمثل ، وانتقدوا معه الحركة الليبرالية التي شطت تجاه اليسار ، لقد كان مونتسكيو شديد الاحترام للمؤسسات « القوطية » التي ناسيتهم ، معنيا بإيضاح ضرورة إجراء الإصلاح تدريجيا . واعتقد فلاسفة الموسوعة لضيقهم بالماضى أنهم قادرون على إنشاء الحاضر السياسى وفقا لمبدأ المنفعة أو السعادة العامة . وشجب هلفسيوس الذى مثل هذا الاتجاه اللاتارىخى غباء تقدير الشعوب للقوانين والممارسات القديمة ، وادعى أنه تعلم من لوك أن القوانين حسنة لقرن واحد فحسب وبعد ذلك يجب أن يعلن بطلانها ، مالم يفحصها الشعب ، ويقرها . ومن ثم أوصى هلفسيوس بأن يمنح المشرع le législateur « الحق فى إجراء كل التعديلات فى القوانين والعادات ، ويحدد الدين الذى يتطلبه الزمان والظروف . بهذه الطريقة يتسنى له القضاء على مصدر ما لا نهاية له من الشرور ، ويضمن بلا جدال استقرار الشعوب ، وتمتد ديمومة الامبراطوريات » (١٨) .

فما الذى يستطيع المشرع الحكيم (وهو نفس المصطلح الذى استعمله روسو) أن يبتكره فى هذا المنعطف الحرج من التاريخ ؟ أولا - ان قدرا من التغير فى صورة الحكومة من الأمور الملحة ، فيما يبدو . اذ كان هناك نفر يدافع عن النظام الملكى المطلق لفرنسا - على أقل تقدير - ويراه أفضل وسيلة لتحقيق الإصلاح المنشود . وكان من بين هؤلاء فولتير والمصلحون الاجتماعيون ، الذين يدعون بالفريزوقراط . وناصر فولتير قضية الملك ضد البرلمان الذى اعتبره دعامة الامتيازات واللا تسامح الدينى - غير ان الشعور بخيبة الأمل من الدعوى الملكية (أو الحكم المطلق المستنير) . كما سميناه آنفا قد أهل ، بعد ان أقيى الوزير الليبرالى تيرجو ١٧٧٦ . ويأس فولتير ذاته من الإصلاح الذى يبدأ من القمة ، فى نهاية حياته . ولا يلزم أن يكون البديل هو ال *thèse noblière* الدعوى التى تبناها النبلاء تبعا لطراز مونتسكيو أو الدستور الانجليزى . وبدأت « حكومة الجميع » - كما سماها هلفسيوس - تبدو أكثر حاذية ،

(١٧) نفس المصدر - الكتاب الحادى عشر - الفصل الرابع . . اما موضوع الفصل

السادس فهو Of the Constitution of England

(١٨) De l'esprit — Helevétius الحديث الثانى - الفصل

السابع عشر .

ولا سيما بعد الثورة الأمريكية . وكتب يقول : « على الجميع ان لا يندعشون اذا اتجهت احكام الناس الى الحكم على هذا الشكل من الحكومة (اى الذى يشترك فيه فى السلطان كل طبقات أو فئات المواطنين) بأنه الأفضل دائما » (١٩) . وبطبيعة الحال ، كأن روسو قد امتدح سيادة الشعب فى كتاب العقد الاجتماعى ، وأضاف تابعه كوندورسيه الى حقوق الانسان ، حق المساعدة فى صنع القوانين « إما مباشرة أو من خلال ممثلين » وحتى سنة ١٧٨٩ ، كان أغلب فلاسفة الموسوعة ، لا يريدون الديمقراطية – الكاملة . واعتبروها « يوتوبيا » أو مثالا أعلى لشعب من الآلهة ، ولكنها ليست للناس . كما قال روسو . وكان نوع ديموقراطية المشاركة الذى دار فى خلد روسو لا يناسب الا الدول الصغيرة جدا . فلعلها لا تناسب حتى كورسيكا ، التى اقترح لها دستورا يناسبها ويناسب عاداتها البسيطة التى تتميز بها ، حيث لا وجود لتفاوت فاضح فى المرتبة الاجتماعية والثراء . واقترب الأب سيميز من الروح الأخيرة لفلاسفة الموسوعة : عندما أدرك الهوية السياسية للشعب ، والطبقة الثالثة ، التى يسودها البورجوازيون ، وتمثل الصالح العام فى مقابل الصالح الخاص الذى يتمثل فى فئة النبلاء . ان طبقة الـ Tiers « الثلث » – كما يسميها الفرنسيون – تضم كل من هو ضرورى لخلق أمة كاملة ، وتتطلب تمثيلا يتساوى على أقل تقدير مع ما يمثل الطبقتين الأخرتين (٢٠) وناصر كوندورسيه بالذات مبدئيا « قضية البورجوازية » هذه ، كما نستطيع أن نسميها . ولكنه خلال الثورة قد جعل نطاقها يمتد حتى ضمت الشعب برمهته . فلقد اعتقد أن الشعب هو الذى أنقذ الثورة . ومن ثم لا بد ان ينضم الى الطبقة الثالثة فى عملية الانتخاب . وأصبح الآن يناصر فكرة المجلس المنتخب الأوحده ، كما فعل الآخرون . وينتخب هذا المجلس بالتصويت العام ، وتزاعى المساواة بين المصوتين . وكان بوسع كوندورسيه أن ينادى أيضا بعلمانية الدولة ، أى بالفصل بين الكنيسة والدولة ، الذى لم يدافع عنه لا فولتير ، ولا روسو ، ولا مونتسكيو بكل تأكيد . على أقل تقدير فى كتابه روح القوانين ، الذى ظهرت فيه المسيحية فى صورة أفضل دين يناسب الحكومة المعتدلة . وهكذا ساعدت هذه الأفكار والتجارب الدستورية التى جاء بها الثوريون على تمهيد الطريق أمام الليبرالية الديمقراطية فى القرن التاسع عشر .

(١٩) De l'homme — Helvétius ١ - القسم الرابع الفصل الحادى عشر .
ولقد قارن هلفسيوس بين حكومة لجميع وحكومة الشخص المفرد ، وحكومة جملة الاشخاص .

(٢٠) نوقشت هذه القضية فى نشرة جامعية تحت عنوان

Qu'est-ce qu le Tiers Etat ? سنة ١٧٨٩ وأشير لها فى ملحوظة (١١) .

واعتقد أن المشرع الحكيم ، بالإضافة الى قيامه بتحرير شكل الحكومة ، مطالب أيضا بحماية حقوق الأفراد ، وزيادتها . ان هذا الاعتقاد - بطبيعة الحال هو صميم المذهب الليبرالى : زيادة نطاق الحرية الفردية - ويحتمل ان لا يكون مونتسكيو قد اعتقد ان الفرد يقف بمفرده ، أو بمعزل عن طبقة تاريخية ، أو رابطة ما ، أو المجتمع بوجه عام . ويسبق الفرد المجتمع عند أغلب فلاسفة الموسوعة ، وعند لوك . ويتعين ان يكون حرا فى نطاق حدود لتنظيم حياته مثلما تبدو فى أفضل صورها . ورأى الأب سيز - وكان رأيه خليطا من معتقدات كل من لوك وروسو ان الارادات الفردية *Volonté individuelles* هى نقطة البداية فى المجتمعات السياسية . وعلى الرغم من انها تؤلف - من أجل النفع العام - ارادة مشتركة ، الا انها لا تسلم للحكومات الا الجزء الضرورى من السلطة للحفاظ على النظام ، وبقي الحق الأساسى للاختيار عندهم حقا لا يتنازل عنه . وعلى عهد سيز وكوندورسيه ، كانت أية قائمة نمطية من الحقوق الفردية تضم حق الملكية ، أى الحرية الاقتصادية . الى جانب الحريات المدنية ، وأحيانا أيضا - كما لاحظنا من قبل - المشاركة فى عملية الحكم على نحو ما أو بدرجة ما .

وعكست الحرية الاقتصادية الجديدة - التى أحسن الافصح عنها الفزيوقراط المخاوف السائدة فى الاقتصاد الفرنسى المقيد بالاقطاع ، الذى ولى عهده ، والتفاوت والضرائب المرهقة ، ومجموعة من اللوائح التى ألهتها روح المركاتيلية (*) الزائفة . كما سماها آدم سميث . فاذا أريد للزراعة - المصدر الأوحده للثروة - ان تصبح منتجة حقا ، فلا بد ان يعكس نظام المحرمات دوره . وأن يحرر رأس المال ، كى يستثمر ، وتزال العقبات لتحرير التجارة ، ويسمح للفرد بمجال أوسع لاستخدام ملكيته وفقا لما يراه مناسبا (*Laissez-Faire*) . ورجع الفزيوقراط لمذهب القانون الطبيعى لتدعيم الحرية الاقتصادية . اذ يتعين ان لا يعترض طريق النظام الطبيعى (*Ordre Naturel*) الذى يعبر عن ارادة الله ، القانون الوضعى أو القوانين المصطنعة التى صنعها البشر ، فالقانون الطبيعى هو الذى وضع القوانين الأبدية للرفاهية الاقتصادية ، وجعل هذه القوانين تعتمد فى فاعليتها على « أكبر قدر من الحرية » للفرد . وبعد أن فسرت هذه الحرية على انها حق طبيعى فلا بد ان لا تمحى عندما يصبح الانسان عضوا فى مجتمع . والواقع أن العكس كان هو الصحيح كما قال

(*) الروح التجارية أو المذهب الذى يعطى الصدارة للتجارة على كل الانشطة السياسية ، ويخضع الحكومة للأغراض التجارية .

ديبون دونينور فى بياناه الموجز عن المعتقدات الفزيوقراطية. (٢١) :

« ان مهمة السلطة السيادية ليست صنع القوانين ، لأن القوانين جميعاً قد صنعتها الأيدى التى خلقت الحقوق والواجبات وأوعزت القوانين الاجتماعية التى وضعها (الكائن الاسمى) على نحو فريد بالحفاظ على حق الملكية والحرية التى لا تنفصل عنها . أما الشرائع التى وضعها المحكام ، والتى تدعى بالقوانين الوضعية فيتحتّم أن لا تزيد عن تعليمات ايضاحية لهذه القوانين الأساسية للنظام الاجتماعى » .

ومع هذا ، فلم يصطدم الصالح الاقتصادى الذاتى للأفراد هو والصالح العام ، ولكنه كان متماثلاً معه على الأقل كمساعدة عامة ، فورا مذهب الفزيوقراط وآدم سميت كان هناك افتراض بوجود توافق طبيعى بين الصالح الذاتى والصالح العام ، وأن هناك توازناً بين الحاجة والطلب ، ما دام هناك تمسك بالنظام الطبيعى . وعلى حد قول كوندورسيه - وهو من الليبراليين الاقتصاديين : رغم الفوضى الظاهرية ، « الا أن هناك قانوناً عاماً للعالم الأخلاقى يوجه الجهد الذى يبذله كل فرد لصالحه لخدمة مصالح الجميع » ورغم الصراع الظاهرى ، فإن الصالح المشترك يتطلب من كل فرد ان يعي صالحه ، وان يسمح له بالسعى وراءه دون اعتراض » (٢٢) . وبعد أن بلغ التأثير الفزيوقراطى ذروته فى ستينات القرن الثامن عشر ، بدأ يصاب بالوهن بعد سنة ١٧٧٠ . وكان هذا التدهور فى التأثير كافياً فى أغلب الظن لتحطيم القضية البورجوازية *thèse bourgeoise* التى بقيت مرتبطة به ، ولو أن تيرجو أو آخرين استفادوا من أفكارها لما كان من المستبعد أن ينتفع بها أصحاب المشروعات الزراعية استفادة كبرى . ومن جهة أخرى ، فإن الصناع البورجوازيين وأصحاب البنوك ، الذين وصفوا « بالعقم » ما كان بوسعهم ان يحققوا أى كسب ، ومن ثم فإنهم اعترضوا على الفزيوقراطية اعتراضاً شديداً ، بقدر فهمهم لها . على أن فكرة الحرية الاقتصادية - رغم كل هذا - قد سيطرت على الجميع .

(٢١) De l'origine et de progrès d'une science - Dupont de Nemours
nouvelle

(١٧٦٨) القسم الثامن - ويعد ديبون أعظم مروج لأراء مدرسة الفزيوقراط . انظر

أيضاً : Maximes du Docteur Quesnay ومادة Physiocratie

فى الانسكلوبيديا .

(٢٢) Esquisse d'un tableau historique de progrès, de l'esprit

humain (Condorcet) استشهد بها Jacob. S. Schapiro فى كتاب

Condorcet and the Rise of Liberalism نيورورك ١٩٢٤ من ١٦٢ .

كما تشهد المادة ٢٧ من اعلان حقوق الانسان التى نصت على الحق « المقدس » للملكية . ويلاحظ ان الفزيوقراط قد ناصروا الليبرالية الاقتصادية ، ولكنهم لم يناصروا بالضرورة الليبرالية السياسية . وانتقد تيرجو - الذى لم يبتعد شكليا عن مذهبهم دفاع الفزيوقراط عن الاستبداد المشروع ، الذى اعتقد انه يساعد على النهوض بالحقوق الطبيعية للنظام الاجتماعى .

ولكن ماذا عن المساواة ، بالاضافة الى الحرية ، هل يسعى المشرع الحكيم لتحقيق المساواة بين البشر ، الى جانب الحرية ، لقد زعم مونتسكيو وجود مجتمع هيرارشى (ذى مراتب) ، بينما ايد مساواة الجميع vis a vis فى ناحية الحريات المدنية . وبالمثل لقد اعتقد أغلب فلاسفة الموسوعة فى وجود نوع من مجتمع المراتب المعتمد لا على الامتيازات الاقطاعية . وانما على الملكية والتنور اللذين يعتمدان بدورهما على درجات فطرية من الموهبة . وباستثناءات قليلة ، لقد خشى فلاسفة الموسوعة الجماهير Le peuple ، كما صورهم فولتير ، أى كفة قائمة بذاتها تتوسط الانسان والدابة ، وتقوم بالأعمال اليدوية للآخرين ، واذا اجتاحت الأهواء الجماهير الى جانب الخزعبلات ، فانها قد تنقض فى أى لحظة وتصبح أداة للغوغاء (الديماغوج) الذين يسهون لاثارة القلاقل فى المجتمع . ويقول هولباخ : علينا ان نكف عن زعم وجود مساواة نظن انها قد وجدت أصلا بين الناس ، فلقد كانوا دائما غير متساوين . لقد صنعتهم الطبيعة هكذا ، ودعم المجتمع دور الطبيعة . ان هولباخ الذى اراد الخط من الفئات الطبقية - وبخاصة الكهنة - وعمل على دفعهم الى العمل ، شعر رغم كل هذا بان هناك خيرا فى اللامساواة الأساسية بين الطبقات الحاكمة ، وطبقات المحكومين . فهى تقيم سلسلة من الخدمات الضرورية فى مستويات مختلفة ، بغيرها لن تقوم للمجتمع قائمة .

ومع هذا فشيئا فشيئا اكتسبت فكرة المساواة ركيزة تركز عليها اذ بدأ الرعيل الأقدم من فلاسفة الموسوعة ، الذين ازداد اهتمامهم بتعاسة الطبقات الدنيا النقاش حول وسائل النهوض بالمستوى الاقتصادى

(٢٣) انظر كتاب La politique naturelle (١٧٧٣) الجزء الاول - الحديث الاول القسم العاشر فيما يخص برأى هولباخ فى التفاوت أو اللامساواة . وعنوان هذا القسم هو Origine de l'inegalité entre les hommes أما الحديث العاشر - القسم الحادى عشر لعنوانه هو l'inegalité entre les Citoyens . وفيما يتعلق le peuple انظر أيضا من ١٧٢ .

الجميع على نوع ما من دعم المكانة فى المجتمع ، واذا آمنوا بشرف العمل ، وشعروا بمتعة ان يعمل أى انسان فى الموقع الذى ولد من أجله . وكان روسو أيضا من البيثيين ، وان كان أقل اتصافا بهذه الصفة من هلفسيوس . ولم يكن أكثر تفاؤلا . فما هى أسباب التفاوت بين الناس ؟ وخصص روسو الحديث الثانى لبحث هذه المسألة التى خصصتها جامعة ديجون كموضوع لجائزتها ١٧٥١ ، فالتاس أصلا متساوون ، ولكن المساواة بينهم ليست مساواة من الناحية الفزيائية ، والناحية الذهنية . وقد فقدوا حالة المساواة بعد ادخال الملكية الفردية ، التى يسرت للبعض السيادة على الآخرين . فهل يستطيع إعادة الناس الى المساواة ثانية ؟ أجل ، فان ما انتزعه المجتمع ، يستطيع المجتمع استعادته ، بل والنهوض به . ان هذا هو موضوع كتاب العقد الاجتماعى . فلقد سلم روسو بوجود مجتمع من المتساوين ، أى المتساوين أخلاقيا وسياسيا من خلال المشاركة الفردية الكاملة فى القرارات ، التى يتعين عليهم اطاعتها ، والمشاركة الدالة على شعورهم بالتكافؤ والهوية مع المجتمع . ورغم هذا ، فان روسو لم يعتقد فى الواقع أن مثل هذا المجتمع القائم على المساواة الكاملة ، يمكن ان يوجد فى الحقيقة ، اللهم الا فى بعض دول صغيرة للغاية . انه مثل أعلى يستطيع الاقتراب منه بقدر الامكان . وفهم روسو من المساواة فى العالم الحق على أقل تقدير ، لا امكان التماثل بين جميع الناس تماثلا مطلقا فى السلطة والثراء :

« ولكن السلطة ينبغى ان لا تزداد بالقدر الذى يدفع الى العنف ، وان تمارس اعتمادا على الاختلاف فى مراتب السلم الوظيفى أو الرتب . والقانون (ولقد سمح روسو بالاختلاف فى الرتبة ، التى تمنح نظير خدمة المجتمع) . ومن ناحية الثروة ، لا يسمح لأى مواطن بالاثراء بحيث يستطيع شراء غيره ، أو بالفقر الى الحد الذى يرغمه على بيع نفسه » (٢٦) .

وكما هو متوقع ، لقد رفع الاشتراكيون من قدر المساواة الى ما هو أبعد من ذلك ، وجعلوا قيمتها اسمى من قيمة الحرية ، أو صوروها على انها مفتاح الحرية . غير ان الاشتراكيين وبخاصة الأب مورييه Morellet ومايلى كانوا أساسا من الأخلاقيين ، وكان عددهم ضئيلا ، وتماثلت آراؤهم هى وآراء روسو بعض الشيء . فالشر يجىء ليس من الطبيعة ، وانما من البيئة . ولقد جعلت الطبيعة الناس اجتماعيين ومتساوين معا .

(٢٦) Rousseau - العقد الاجتماعى الكتاب الثانى - الفصل الحادى عشر - ترجمه
G. D. H. Cole تحت ١٩٤٧ - ص ٢٢ .
الانجليزية

وهوى الناس من هذه الحالة الطبيعية بعد نمو المجتمعات ، وتضخمها ، وكذلك الملكية الفردية . وفتحت الملكية الفردية بوجه خاص باب صندوق باندورا من الشرور ، بما فى ذلك الكبرياء والشح والترف والاستبداد . ونحن نسمع صوت مابلى الأخلاقى من خلال السطور الآتية :

« كلما ازددت تأملا ، ازددت اقتناعا بأن التفاوت فى الثروات والأموال يؤدي الى تحلل الانسان — كما يستطاع القول — وتغير العواطف الطبيعية لقلبه لأن الاحتياجات الزائدة عن الحاجة أو المترفة تزوده برغبات لا نفع لها لتحقيق سعادته الحقة . وأنا أعتقد ان المساواة عندما تحافظ على اعتدال احتياجاتنا ، فإنها تحفظ سلامة أرواحنا ، التى تتعارض مع ابتلاع إهوائنا وتفاقمها . ولا بد ان تحدث المساواة كل خير ، لأنها توحد البشر وتسمو بأرواحهم ، وتساعد على ظهور مشاعر متبادلة من الجود والصداقة » (٢٧) .

ومع هذا فقد كان مورييه أكثر تفاؤلا من مابلى . فلقد خطط برنامجا اصلاحيا كاملا يتولاه المشرع الحكيم ، يساعد على استعادة المساواة البدائية للانسان ، ويرتقى بأحواله ، ووصف مورييه هذه الحالة بأنها « نموذج للتشريع المتوافق مع مقاصد الطبيعة » (٢٨) . ولما كان مابلى أكثر خبرة فى الادارة الفعلية للدولة ، لذا فانه لم يعتقد فى أغلب الظن ان العادات سهلة التغير ، وبدت له العودة الى الحالة البدائية للانسان مستحيلة فى بلد مثل فرنسا قد أفسدتها قرون من العادات السيئة ، وحذر بقوله : « لا أحد يستطيع اليوم ان يحاول إعادة توطيد المساواة دون ان يحدث اضطرابات أفزع من تلك التى يرغب فى تجنبها » (٢٩) . وأفضل ما يؤهل فى ظهوره هو « الموناركية الجمهورية » ، أو الحكومة المختلطة التى يتقيد فيها الملك بقيود أكثر مما يرغب مونتسكيو ، وتخضع فيها

(٢٧) De la législation — ou principes — Gabriel Bonnot de Mably
Les Ecrivains politiques du XVIII siècle ضمن (١٧٧٦ des lois politiques
انظر ملحوظة نبرة ٥ ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٢٨) انظر الى كتاب Morellet - Code de la nature الجزء الرابع نشر فى السنة نفسها التى نشر فيها كتاب روسو « حديث عن الفلوات » .

(٢٩) انبشها Ceccl Driver فى كتابه Morellet and Mably
ضمن مجموعة كتب The Social Great French Thinkers of the Age of Reason
وكان مابلى شقيقا للفيلسوف كوندياك . وعمل سكرتيرا خاصا للكاردينال تيبسان ثم
وزيرا للخارجية ثم انفصل عن الكاردينال وترك السياسة والدبلوماسية .

السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية . وكان جراسيوس باييف من الاشتراكيين الفرنسيين الأوائل ، الذين جمعوا بين البرنامج القطري والمخطط العمل . وفي كتاب مؤامرة المتساوين ١٧٩٦ وضع مخططا للاستيلاء على السلطة ، ثم حدد طريقة استخدام الديكتاتورية الطائفة لاقامة مجتمع شيوعي . ورغم فشل المؤامرة ، الا ان باييف قد زود الاشتراكيين الثوريين في القرن التاسع عشر بنموذج للاقتداء به .

واكتسب المجتمع ، بعد روسو والاشتراكيين ، أهمية جديدة . ولا يصح القول بأن فلاسفة الموسوعة كانوا عديمي الحس بالمجتمع . فلقد خصوا الفرد وحرية بالاهمية الأولى ، وخصوا المجتمع والدولة بدور المحافظة على هذا الفرد . « اذ يرجع نفع المجتمع الوحيد الى انه يزود أفراد بوسائل العمل بحرية لتحقيق سعادتهم ، ومن ثم فان الحرية دين (ندين به للحكومة) وليس منحة » (٣٠) . لقد كانت الحرية في نظر هولباخ صاحب الأقوال الأنفة الذكر وأخوانه الليبراليين بمثابة الترياق المضاد للاستبداد الذي شعروا جميعا نحوه بالبغض ، وحاربوه . وهذه الروح الفردية مستودعة - وان كان هذا على نحو مضطرب نوعا - في اعلان حقوق الانسان ، وبلغ بها أمثال وليم جودوين (كاردينال الفوضوية) منتهى ما تصبو اليه . وجودوين من الذين قرأ له فلاسفة الموسوعة ، وينحدر من أصل انجليزي ، ولقد عرف الدولة بأنها « مجرد جمع من الأفراد » . وصرح في كتابه (١٧٩٣) بأن الحكومة شر ، وتمثل اغتصابا للأحكام الخاصة للبشرية ، وضميرها الفردي (٣١) . وتطاع جودوين الى الزمان الذي سيستغنى فيه الناس استغناء تاما عن الحكومة ، ويعيشون أحرارا ، في البداية في أحد الابرشيات ، وفي دولة حرة كاملة في نهاية الأمر ، يقرر فيها كل فرد مصيره بنفسه . وبني جودوين يوتوبيته على نظرة أشد تفاؤلا في نظرتها للطبيعة البشرية . اذ تفوق أغلب ما كان معظم الانجليز والفرنسيين مستعدين لقبوله .

وشيئا فشيئا نما اتجاه أكثر ايجابية نحو المجتمع بعد ان بدأ الناس

(٣٠) Systeme Social — Holbach (١٧٧٣) الجزء الثاني - الفصل الثالث De la liberté تسلط على هولباخ في هذا العمل فكرة « السياسة الزائفة »
يعنى الطغيان والاستبداد .

An Enquiry Concerning Political Justice - Willaim Godwin. (٣١)

لندن ١٧٩٣ ص ٩٠ - ٣٨٠ . لم يحرص جودوين في فوضويته على عدم التناقض ،
لانه يظهر أحيانا مؤيدا للحكومة « الصالحة » .

يدركون الحاجة الى الزيادة فى المساواة ، وليس مجرد الحرية ، والى الاخاء ايضا ، لتصحيح المساوىء الصادرة لا عن المستبد فحسب ، وانما من مجتمع غارق فى أوصاب الروح الفردية . ومهد روسو فى هذا الميدان ، كما مهد فى الميادين الأخرى الطريق . ولم يكن روسو يرمى بأى حال الى ابتلاع الفردية . ولقد أراد للفرد المشاركة اشتراكا مباشرا فى أعمال الحكومة بالمساعدة فى صنع القوانين ، وبأن يكون حرا فى انتقادها ، واقترح بدائل لهذه القوانين . ولكن يبدو أنه شعر - وربما رجع ذلك الى العرق البيورتنى فيه ، والذي عززته قراءة أفلاطون بأن الفردية قد تمادت فى غيها ، وانها بحاجة الى الانضباط . ولقد احتوى كتاب العقد الاجتماعى ، يقينا ، على الكثير من التأكيد على أداء الواجب ، الى جانب الحقوق ، وعلى صقل المشاعر الاجتماعية . ويقول روسو ان النقلة من حالة الطبيعة الى حالة التحضر تحدث تغيرا ملحوظا فى الانسان . فهمي تستعيز عن « الحرية الطبيعية » المرتبطة بقوة الفرد « بالحرية الحضارية » المقيدة بالإرادة العامة ، وحرية أخلاقية جديدة تكبح جماح شهواته . ودعا روسو أيضا فى العقد الاجتماعى والوصايا التى ذكرها لحكومتي كورسيكا وبولانده الى دين جديد من الوطنية . فبدلا من المسيحية التى تعادى الروح الاجتماعية ، ينبغى بث « روح دينية مدنية » تطبع فى نفوس الأفراد الولاء للدولة وواجبات المواطنة . وعلى الرغم من ان روسو قد أراد السلام الدائم ، والتسامح الكلى بين الأمم ، الا انه مهد لعصر القومية ، الذى بدأ بالثورة الفرنسية ، « ويعد اعادة اكتشاف روسو للمجتمع » بمثابة تصوير سابق للنظرات العنصرية الجديدة للمجتمع والدولة ، والتى ظهرت على السطح متأخرة كرد فعل للتأكيد الليبرالى (والثورى الباكر) على أولوية الحرية والحقوق الفردية .

فلسفة التاريخ

صاغ فولتير مصطلح فلسفة التاريخ ، وان كان قد عرفها تعريفاً ضيقاً نوعاً في كتابه بهذا العنوان ١٧٦٥ : اذا قرأت التاريخ فلسفياً en philosophe ، كان معنى هذا ان تكتشف لى سجلات الماضى « حقائق نافعة » ، يمكن تطبيقها على الحاضر ، وبخاصة على الصراع ضد الاوغاد l'infame والخزعات واللاتسامح والتعصب . فمثلا اذا عرضنا تاريخ العهد القديم للشك ، فان بوسع المؤرخ الفلسفى اضعاف أسس المسيحية كدين سماوى والكثيمنة الكاثوليكية . ومع هذا فان فلسفة التاريخ قد عنت شيئا اكثر من المجادلات فى القرن الثامن عشر . انها تعنى شيئا اكثر حتى فى نظر فولتير نفسه ، مثلما أوضح فى أعمال تاريخية أخرى . وان أى تعريف أرحب يشترك فيه فولتير وآخرون سنوف يضم قدرا من الشك فى التاريخ على طريقة بيرو (فى أواخر الفلسفة اليونانية) . وسيعنى أيضا « علم العلل والمعلولات » (جييون) والتاريخ كمصدر لحكمة رجال الدولة والفلاسفة . ولحق كل ذلك فانه سيعنى فى نهاية الأمر إعادة تفسير بعيد الأثر للعملية التاريخية ، واكتشاف « منهج إمكان بلوغ الكمال وأسباب الارتقاء » فى التاريخ على حشد قول مركزى دى شابنتيلو Chastellaux (١) .

والتاريخ ، كما ذكر جييون فى سيرته الذاتية : « هو أحب أنواع الكتابة للناس » ، ولقد أصاب جييون ، وبخاصة فيما يتعلق بالنصف

(١) De la félicité — François Jean Marquis de Chastellux

publique. (١٧٧٢) القسم الثالث - الفصل الثالث . وألف شابنتيلو الذى خدم خلال الثورة الأمريكية تحت رياسة روشامبو كتبا عن أمريكا .

الثانى من القرن ، فلقد أقبل الناس على قراءة التاريخ بشراهة ، مثلما لم يحدث من قبل ، ولم يعد الفلاسفة يعتقدون انه لا يستحق منهم أى اعارة للانتباه . نعم ان أكثر من نصف المؤلفات المنشورة للمفيد هيوم كانت تاريخية ، أو تنسب للتاريخ ، وبالمثل فان الفيلسوف الفرنسى كوندريك قد كتب مطولات تاريخية لتثقيف تلميذه دوق بارما ، بل وحتى ايمانويل كانط الذى تصعب تسميته مفكرا تاريخيا ، فانه قد خط العديد من المقالات المشحونة بالفكر فى هذا الموضوع . وتأمل التاريخ بعمق آخرون - من الذين امتزج بفكرهم قدر ليس بالقليل من الفلسفة - من أمثال مونتسكيو وفيكو وفولتير وجييون - بطبيعة الحال - ووليم روبرتسون والانسكلوبيدين وعدد من نقاد الفن . وقلائل منهم قد كتبوا روائع فى هذا المضمار . أما الى أى حد كان يتمتع هؤلاء المفكرون من القرن الثامن عشر بالاحساس التاريخي ، بما فى ذلك المؤرخون ، فمسألة تستأهل البحث ، وستناقش فيما بعد (٢) . على أن المسألة التى فوق كل شك هى اهتمام التاريخ بفضلهم الى مكانة جديدة ومستقلة واكتسابه جلالا جديدا وشعبية . فما هو سر هذا الاهتمام بالتاريخ وفلسفة التاريخ ، فى قرن جرت العادة على تسميته بالقرن اللاتاريخي ؟ . فأولا - لقد اعتقد ان التاريخ نافع ، ليس على الطريقة القديمة ، أى كمعلم للأخلاق . ولكنه اعتبر أيضا الآن مرشدا للحقيقة ، بعد أن ضعفت السلطة الدينية واليقين الميتافيزيقي . فالتاريخ يوسع تجربة الانسان ، بعد أن علمت الفلسفة التجريبية الكثيرين منهم الاعتماد عليها أكثر من أى شئ آخر . وكان شاستلو يقول انه « ترك البحث النظرى من أجل التجربة » ، وكان يستجوب التاريخ لاكتشاف الحقيقة ، وبوجه خاص لاكتشاف الأخطاء التى حدثت فى الماضى ، وتتبعها ، ومعرفة أصلها وفصلها ، وبذلك تعلم كيف يستحضر الماضى فى الحاضر (٣) . والواقع ان شاستلو وأغلب الآخرين قد نقلوا الى التاريخ بعض افتراضات سابقة مأخوذة من الفلسفة الجارية أرادوا من « الوقائع » ان تدل عليها . ولكن عندما أقدموا على ذلك ، فإنهم نجحوا فى حل طلاسسم المستند التاريخي فى بعض حالات على الفور . ونجحوا فوق ذلك فى تعريف الناس كيف ينظرون الى اتجاه التاريخ من خلال مناظير جديدة . لقد تحالف التاريخ مع الفلسفة فى القرن الثامن عشر أكثر من تحالفه مع الصحافة واللوذعية . ومن هنا جاءت صحة المصطلح

(٢) لقد استبعدت من هذا البحث الشخصيات السابقة للرومانتيكية كهردر وبرك . ومن تأملوا معها . وسيجيء الكلام عنهم فى الفصل المخصص للحركة الرومانتيكية .
(٣) Chastellux نفس المصدر (انظر ملحوظة نمرة ١ - المقدمة) .

الجديد لفولتير . وساعد هذا التحالف على تفسير الاثارة التي أحدثتها
التاريخ بين أرباب العقليات الفلسفية .

ولكن وقبل ان ننتقل الى البانوراما الكبيرة التي تعرفوا عليها .
فلنبحث في ايجاز المكونات الأخرى « لفلسفة التاريخ » كما فهمت حين
ذاك . أولا - البيرونية التاريخية ، التي ألف فولتير كتابا عنها ظهر
بعد كتاب La Philosophie d'histoire بأربع سنوات فقط . ويعود
بنا كتاب « البيرونية التاريخية » الى القرن السابع عشر ، والى بيير بيل
بخاصة ، وكان له قراء عديدون معجبون به في القرن الثامن عشر . وتعنى
البيرونية الشك في قدرة العقل الانساني على اكتشاف الحقيقة التاريخية ،
والشك في مدى الاعتماد على مصادر المعلومات التاريخية . وكبرس
بيل (٤) حياته لبيان كيف مسخت وقائع التاريخ خصوصيا على يد
المشايخين للدين . واعتقده بيل انه من الميسور اثبات بعض الوقائع
التاريخية بدقة . أما كتابة تواريخ مترابطة فامر صعب التحقيق . وانتهى
جيامباتستا فيكو - الذي عرف ما أنجزه بيل ، ولكنه لم يتأثر به - الى
نتيجة مضادة تماما ، قوامها ان الأمر لا يقتصر على امكان وجود علم للتاريخ
(أو العلم الجديد Scienza Nuova) ايته ١٧٢٥ الذي تركز على
التاريخ أو تاريخ المجتمع المتحضر) ولكن الأهم هو ان معرفة التاريخ
مؤكدة أكثر من معرفة الطبيعة الفزيائية . وكان فيكو أستاذًا للبلغة
(الريتوريكا) ومنحازا للدراسات الانسانية . وقرأ بعق نظريات
القانون الطبيعي ، وبخاصة هوبز ، ومن ثم فانه صاغ نظريته وفقا لذلك
وقال في وقت باكر يرجع الى ١٧١٠ : « ان قاعدة الحقيقة ومعايها ان
تكون أنت صانعها » ويتعارض هذا الرأي مع ما قاله ديكرت . فلما كانت
الطبيعة قد صنعها الله ، فمن ثم فان الله وحده قادر على معرفتها . أما
التاريخ ، أو عالم الأمم - من ناحية أخرى - فقد صنعه الانسان ، وعلى
هذا فالانسان قادر على معرفته . ويدل هذا العالم على واقع اسمى من
الرياضة .

واتخذ أغلب المؤرخين الفلسفيين في القرن الثامن عشر موقفا وسط
بين هذين الحدين . ويجمل القول الآتي لفولتير الاتجاه العام : « اننى

(٤) On Bayle انظر أيضا ص ١٤٩ ، ص ١٥٠ من الجزء الاول من الكتاب .

وقد أصدرته الهيئة أيضا .

Le pyrrhonisme de l'histoire — Voltaire

(٥)

الفصل الاول . (١٧٦٩) .

لا أريد بيرونية مغالى فيها أو مصداقية تثير السخرية (٥) . وتعلم المؤرخون من بيل أساسا ، ومن فونتنيل والمؤرخين الفيلسوفيين نوعا من البيرونية السلبيّة في النظر الى المصنادر التاريخية ، ووضعوا منها نقديا للبحث ، لا شك . انهم لم يتبعوه دائما ، ولكنهم كتبوا أسفارا تاريخية شعارها هو الاحتمالية . فقال فولتير : « ان الحقائق التاريخية مجرد احتمالات » . وقال هيوم : « ان الحكيم يسعى لكي يكون إيمانه متناسبا مع القرائن » ، ولكن القرائن غالبنا « ما لا يتجاوز ما نسسميه بالاحتمالية » (٦) . ولا يخفى ان التاريخ لا يستطيع اطلاقا تحقيق نفس المستوى من اليقين كالرياضة . وقال فولتير ما يساوى ذلك . على ان العقل قادر على انشاء علم للتاريخ مستند الى الحقيقة المحتملة . اذ يستطيع الاطمئنان الى التجربة رغم انها ليست بأى حال معصومة من الخطأ ، كمرشد معقول « فى الاستدلال فى نواحي الأمور الواقعية » . وكان هيوم متشككا ، ولكنه لم يندفع فى المقالة الى الحد الذى يمنعه من كتابة « تاريخ لانجلترا » من ستة أجزاء ، أو يمنعه من الاعتقاد بأن التاريخ له دور تثقيفى ، ويساعده الناس على تصحيح تجربتهم بحيث تضم كل عصور الماضى ، وبذلك يتعرفون على أحوال الانسان معرفة أوسع .

وهكذا تكون فلسفة التاريخ قد نمت وأصبح دورها أكثر من مجرد دور التشكيك ، وبسماها جيبون علم العلل والمعلولات ، وبذلك وضع نفسه فى موضع مقابل للبيرونيين الذين تسرعوا فى أحكامهم وتركوا التاريخ خاضعا للصدفة والاتفاق . وكما رأى جيبون ، ان الأمر على العكس .

« لأن التاريخ فى نظر العقل الفلسفى أشبه بالعماب المقامرة فى نظر المركيز دى دانجو ، الذى كان يراها كنسب من العلاقات والمتعاقبات ، بينما لا يراها الآخرون أكثر من نزوات للحظ » (٧) .

وتعلم جيبون هذا الدرس من مونتسكيو ، كما فعل آخرون كثيرون . ومن الحق أن فولتير نسب الكثير من التاريخ الى الصدفة . ولكنه لم يعن بالصدفة العشوائية le hasard ، أى انقطاعا فى سلسلة العلل والمعلولات . وكل ما عناء هو الأحداث التى يتعذر التكهّن بها (وأحيانا

An Enquiry concerning Human understanding - Hume (٦)
القسم العاشر - عن المعجزات
Dictionnaire Philosophique — Voltaire — Vérité مادة
Essai sur l'étude de la littérature — Edward Gibbon. (٧)
القسم ٦٨ .

الأحداث (التافهة) أو تكوينات من الأحداث ليس للفرد أى سيطرة عليها ؛
واتجه حتى جيبون أيضا إلى الإيمان بنوع من « يانصيب الحياة » الذى
يجىء معاكسا غاليليا لأغلب الناس فى التاريخ .

والواقع انه كان هناك الكثير من الاختلاف فى الرأى حول العلل ،
والكثير من الاضطراب فى تفسيرها . ومع هذا فقد جاء مونتسكيو بالعديد
من المفاتيح الأخرى ، التى قد يتفق عليها أغلب المؤرخين والفلسفيين .
ومن بين أشياء أخرى ، استغنى عن العلل اللاهوتية . ولم يفعل الجميع
ذلك . وهذا واضح بوجه خاص عند فيكو ، الذى كان كاثوليكيًا تقيا
ومن قراء كتاب مدينة الله للقديس أغسطين ، ومن ثم فانه أبرز دور
العناية الإلهية فى كتابه العلم الجديد . وقيل ان فيكو - الذى كان أيضا
من دارسنى لوقريطس وأبيقور قد صيغ فكرة العناية الإلهية بالصيغة
العلمانية ، أو ذكرها من قبيل المداهنة أو المجاملة . والحق أنه من المحتمل
أن يكون فيكو قد لجأ إلى حل وسنط - فاصر - كما سبق ان بينا - على
القول بأن الناس يصنعون التاريخ ، الا انه سمح أيضا ببقاء العناية الإلهية
العامه . فلا يخفى ان الكثير من الأشياء تحدث فى التاريخ ، ولا يقصدها
البشر . الا يصح رد هذه النتائج أو المعلولات - التى لا نستطيع تتبعها
إلى نهايتها - إلى « عقل كثير ما يكون مخالفا ، ومضادا فى بعض الأحيان
ودائما اسسمى من الغايات التى نسبها البشر لأنفسهم » (A) . وفى وقت
متأخر ، يرجع إلى ١٧٥٠ ، خطب تيرجو فى السوربون - وكان مازال
يرتدى مسوح الرهبان - عن دور « الدين المقدس » فى التاريخ ، غير
ان الشناء على المسيحية ورسالتها الحضارية ، كان قد أصبح من الأمور
غير المسايرة للعصر . وعلى أية حال ، فإن الرسالة الحضارية للمسيحية ،
لم تعد تعنى نفس الشيء كالقول مثلا بأن يد الله موجودة فى كل شيء .
والاتجاه الذى مثله تيرجو ذاته فى أحاديث أخرى ، قد اتجه بكل وضوح
إلى رفض العلل الغائية ، والاستعاضة عنها بالعلل الطبيعية ، إلى درجة
لم يتصورها أحد على عهد بوسويه وبيل (٩) .

وفرق مونتسكيو فى نطاق العلل الطبيعية بين العلل الأخلاقية

(A) Giambatista Vico العلم الجديد . ترجمه إلى الإنجليزية من الإيطالية

M. Fish, Bergin كورنل ١٩٦٨ ص ٤٢٥ (قسم ١١٠٨) .

(٩) يصح هذا القول عن الفكريين الفرنسيين أكثر مما يصح عن الفكريين الانجليز .
إذ استمر المؤرخون الانجليز المؤمنون بالقيامة الألفية - وسنشير اليهم فيما بعد - يتحدثون
عن دور العناية الإلهية . انظر على سبيل المثال : محاضرات بريستل التاريخية بعنوان :
Divine Providence in the Conduct of Human Affairs.

والعلل الفزيائية . والعلة الفزيائية الانسانية هي المناخ . بينما قد نكون العلل الاخلاقية شخصية أو لا شخصية . ورأى مونتسكيو أن عوامل مثل الدين والقوانين والعادات هي مؤثرات لا شخصية بدرجة عاتية وإذا أضفنا المناخ الى هذه العوامل سيتحدد ما سماه « بالروح العامة للأمم » . وإلى جانب هذه العلل ، والعلل الأخرى ، استطاع فولتير أيضا أن يؤكد - في الفترات التي آمن فيها بحرية الإرادة - دور العظماء في التاريخ مثل لويس الرابع عشر وأوليفر كرومويل . فالطبيعة البشرية سواء نظر إليها كشيء محدد ، أو يقبل التعديل ، هي التي تضع حدود الممكن ، وتؤلف في الواقع العلة « الأخلاقية » الأساسية : فهي تفسر الجرائم والحماقات ، ان لم يكن النكبات في التاريخ . فلا ترجعوا اللوم على السماء القصية عندما تحل بالانسان نكبة - كما قال فولتير في كتاب الأطلال Ruins (١٧٩١) ، لأن أصل كل نكبة من هذه النكبات هو الانسان بالذات (١٠) ، الذي يحمل مصيرها في جوفه ووجدانه . ومع هذا فان الطبيعة البشرية تفسر أيضا كيف استطاع الانسان ان يضفي النظام على الفوضى ، وان يرتقى بأحواله . واعتقد كائط ان الانسان قادر على تحديد هدف أخلاقي أو مثل أعلى لنفسه في التاريخ ، ثم يحرص على تحقيقه من خلال أعماله . وكما سنرى ، لقد برزت الغائية في مناقشات القرن الثامن عشر عن العلل والمعلولات التاريخية سواء كانت مثالية في طابعها ، كما هو الحال عند كائط ، أو مرتبطة بقوانين الطبيعة ، ومن ثم أكثر جنوحا الى الحتمية ، كما حدث عند فولتير .

وعنت فلسفة التاريخ في المقام الثالث نوعا جديدا من التاريخ الكلي أو العالمي ، لا يقتصر على تاريخ أمة واحدة ، أو حضارة واحدة ، أو من ناحية الموضوع ، لا يقتصر على الأحداث الحربية أو أحداث الأسر المملوكة . ومن المفيد - ان نقارن مخطط تيرجو للتاريخ العالمي بكتاب بوسويه Discourse . فلقده اعتقد تيرجو ان كتاب بوسويه ضيق الأفق ، واقتراح تبعا لما جاء عند ديبون دو نيمور : « إعادة تأليف الكتاب وفقا لمخطط أرحب » . ولو ان تيرجو أتبع هذا المخطط ، لاستطاع أن يحيط ضمن أشياء أخرى :

« بالبدايات الباكورة للبشرية ، وتكون الأمم ، وامتزاجها ، واصل

Les Ruines ou è mediation sur les revolu- Comte de Volney (١٠)

itions des empires - الفصل الثالث -

ولد فولتير ١٧٥٧ وانتخب في الجمعية الوطنية ١٧٨٩ وسجن خلال فترة الارهاب وسافر فيما بعد الى أمريكا .

«الحكومات ، وثوراتها» ، وتقدم اللغسات والفلسفة الطبيعية والأخلاق
والعادات والفنون والعلوم ، أى الثورات التى أحدثت تعاقب
الامبراطوريات ، الواحدة تلو الأخرى ، والنقلة من دين لآخر ، (١١) .

ان مثل هذه الحطة هى التى حاول فولتير النهوض بها فى كتابه
«الجلسيم» محاولات فى العادات » (النص الختامى ١٧٦٩) . وقبل ذلك ،
ألف فولتير كتاب (قرن لويس الرابع عشر) : ورغم ان هذا الكتاب تركز
أساسا على فرنسا وأوربا ، الا انه تضمن - كما رأينا - مادة جديدة عن
التاريخ الاجتماعى وتاريخ الفنون والعلوم (١٢) . واتجه الثالث
الاشكلى (ولیم روبرتسون ولورد مونتبودو وهيوم) وجيبون
وآخرون كثيرون - بطريقة أو أخرى - (فمثلا ركز هيوم على تاريخ الدين)
الى الاتيان بلمحات من الساحة الفسيحة للتاريخ ، الذى أصبح شيئا
أكثر من التاريخ القومى ، أو حتى الأوروبى أو المسيحى . وتساءل فولتير :
لماذا نتجاهل معرفة عقليات هذه الأمم التى زارها تجار أوروبيون فى عصور
غابرة ؟ . وهكذا استهل كتاب « محاولة فى العادات » بفصول عن الصين
والهند والاسلام ، ومهد لذلك فى المقدمة بالكلام عن الأصول القصية
لأجناس البشر . ودفع بوسويه فولتير الى الرجوع الى التاريخ القديم ، لأن
كتاب أسقف كنيسة Meaux - بشمال فرنسا : « التاريخ العالمى
المزعوم » ، لم يتناول أكثر من حفنة من أربعة أو خمسة شعوب ، كما انه
يرى أحيانا تخص الأمة اليهودية الصغيرة ، التى تجاهلتها باقى المعمورة
، أو شعرت بازدرائها » (١٣) . والواقع ان فولتير كان أكثر تركيزا على
أوربا . فلقد خصص الجزء الأكبر من كتابه « المحاولة » للحديث عن
التاريخ الأوروبى ، من شلمان الى لويس الخامس عشر ، وعن البلدان ، التى
غزاها الأوروبيون . ولم تكن المقارنات التى تعقد لصالح أوربا المسيحية
دائما . وأسباب هذه النزعة المتجهة الى الأقطار الغربية étrangisme والتاريخ
العالمى الجديد بوجه عام ، واضحة تماما . فلقد انحدرت هذه الأسباب من
خارج أوربا ودخلها ، بعد ازدياد الاحتكاك بالعالم الخارجى بفضل الكشف
الخارجية وراء البحار والتجارة ، ومن أثر الشعور بعدم الرضا عند
الكثيرين ، وبخاصة الفرنسيين ، لما يجرى داخل أوربا نفسها ، ففى المقدر
استحضار الحكمة السامية من الصين ، أو من الحضارة الاسلامية ، أو من

(١١) Turgot « عن تاريخ العالم » ضمن كتاب نشر تحت اشراف Rcnald Mack

Turgot on Progress, Sociology and Economics

باسم :

كيمبريدج ١٩٧٣ ص ٦٤ .

(١٢) انظر ملحوظة ص ٤٢ .

(١٣) Voltaire نلس المرجع (انظر ملحوظة نمرة ٥) الفصل الثانى

الهمج وسداجتهم بالمقارنة بأوروبا ، للمساعدة في الكشف عن الخزعبلات
والرذائل الأوروبية للدعوة للإصلاح (١٤) .

وفي النهاية وفوق كل شيء فان فلسفة التاريخ قد أصبحت تذل على نمط أو معنى يفسر التاريخ في جملة على نحو جديد ، يتخذ فيه مظهر الرؤيا واثبات التقدم . ولما كانت فكرة التقدم قد التقطت في تودة ، ولم تقبل على أى نحو قبولاً كلياً ، لذا ينبغي أولاً ذكر بعض الشيء عن التفسيرات المتنافسة والأقدم للتقدم . فلقد استمرت النظرية المؤمنة بالتدهور الى حد ما حتى وان لم يستمر الأمر كذلك بالنسبة لنظرية النعمة الالهية . وكما هو متوقع ، لقد استهوت هذه النظرية المحافظين من نوع أو آخر كالكلاسيكيين وأتباع المذهب الصفائي Purist وأنصار أى نظام سياسى واجتماعى أقدم قد ولى عهده ، والمعارضين لفلسفة الموسوعة . فلديهم جميعاً مبررات للتشهير بالحاضر . واعتقد الكونت بولانففيه أن فرنسا قد تدهورت للأسف بعد حالتها الرغيدة أيام الغرانك ، عندما كان للنبل وزنهم . والدول بوجه عام كالأفراد ، الذين يولدون أحراراً ثم يقعون في أسر العبودية من جراء أحداث الحياة . وكان النبلاء الفرنسيون في ظل الملكية الطاغية يواجهون مستقبلاً أحلك ، وأراد بولانففيه استعادة حقوقهم « الأصلية » ، ولكنه تحدث وكان الاتجاه الذى يصفه يمثل مصيراً تمر به كل الشعوب (١٥) . وبالمثل فان الكلاسيكيين قد ندبوا سقوط المعايير الفنية والأدبية التى وضعها القدماء ، والمحدثون أيضاً في عهد الملك لويس الرابع عشر وقيل ان هذا التدهور يرجع الى طيش المجتمع والى تدخل الفلسفة فى الفنون ، كما يرجع الى اتساع قاعدة القراء وعوام المعقبين ، وازدياد الابتذال . بل ونسب بعض ذلك الى جفاف القريحة ، وبذلك رجعوا الى الفكرة القديمة عن تدهور الطبيعة . والى حد ما ، وكما سنرى شارك فلاسفة الموسوعة فى هذه النظرة التى تحدثت عن تدهور الفنون . وشاع أيضاً - الى حد ما - حديث الأخلاقيين البدائيين عن حدوث سقطة من حالة اجتماعية متوافقة باكرة . ونسب رجال مختلفون مثل سيمون لينجويه Linguet المحافظ والمعارض

(١٤) انظر فيما يتعلق بتصور الأوروبيين لغير الأوروبيين فى القرن الثامن عشر الصفحات المثيرة للتأمل فى كتاب Paul Hazard — *La crise de la conscience européenne*. الفصل الأول وكتب
تأليف Henri Baudet — *The New Golden Land — European Images of America* الفصل الثانى ، وكتاب Hugh Honour — *Histoire de l'ancien gouvernement de France — Boulanvilliers*. (١٥)
نيويورك ١٩٧٥ الفصلان الرابع والخامس .
١٧٢٧ - الجزء الثانى ص ٢٧٠ .

لفلاسفة الموسيوية . ومايلي المصلح الراديكالى السقطة الى نظام الملكية الفردية ، التى وصوها بأنها لا رجعة فيها .

وبمع هذا فليقيد رافقت نظريات التدهور فى القرن الثامن عشر فكرة الدورات فى التاريخ ، التى لم تكن حتما متشائمة ، أى انها كما كان فيكو سيقول : بينما انتهى الطريق العيسادى الذى أتبعته الأمم الى التدهور والسقوط ، فقد جاءت الرجعى ricorsi فى اعقابه . وبذلك تيسر للبشرية النهوض مرة أخرى كالعنقاء من رمادها . ويوصف فيكو أحيانا بأنه استثناء بين فلاسفة القرن الثامن عشر للتاريخ ، وهو من بعض النواحي استثناء - كما يتبين من بحثه عن « العلم الجديد » الذى يدل أكثر من ذلك على نوع التصورات ، التى كانت شائعة فى القرن السابق . ففي فلسفة الدورات التاريخية ، لم يتكشف تفرد فيكو الا فى المخطط المتفرد المتطرف الذى وضعه فحسب . وشاع الاعتقاد فى « التحول وعودة التحول » فى التاريخ ، وعند الأمم والحكومات والأديان والفنون فى القرن الثامن عشر ، وانطوى بين أنصار هذه الفكرة الكثيرون من عظماء المفكرين ليس فيكو وحده ، وإنما أيضا كوندياك ومونتسكيو وهيوم وجريم وراينسال ، ونقاد فن مرموقون مثل الأب ديبوس Dubos وفنكلمان ، ولا داعى للذكر من كانوا أهون شأننا (١٦) . ولم يكن بين هؤلاء الرجال من فقد الأمل تماما فى الحضارة التى يحيا فيها ، بدون استثناء مونتسكيو . وليس من شك فى ان هذه النظرة البعيدة المدى ترجع - من ناحية - الى الاطلاع على التاريخ القديم ، خصوصا تاريخ روما الذى بهرهم جميعا . على ان الحاضر أيضا قد أثار الارتياح ، وان كان هذا قد حدث على نحو أكبر عند الفرنسيين منه عند الانجليز . فقد رأى بعض ان التحول وعودة التحول فى التاريخ يحدث فى الطبيعة أيضا ، على غرار دورات الكائنات الحية ، بما فى ذلك الانسان . والطبيعة البشرية ، رغم عدم تغيرها ، الا أنها غير ساكنة ، كما لا يخفى ، وقادرة على خلق الحضارات وقادرة على تدميرها أيضا .

ومن بين الشخصيات المذكورة ، يستحق كثيرون اشادة أوفر . أولا - فيكو ، لا لأنه لم يترك أثرا كبيرا على القرن الثامن عشر ، ولكن لأنه كان مبتكرا ، وثانيا - مونتسكيو لكى أبين أن « رئيس » فلاسفة

Historical Pessimism - Henry Vyveberg

(١٦) انظر الى

in the French Enlightenment فيما يخص الفرنسيين المؤمنين بأن « العالم

يتغير » هارفارد ١٩٥٨ - خصوصا الفصل السابع عشر .

الموسوعة لم يكن يعتقد فى فكرة التقدم ، وثالثا - هيوم لمجرد انه من البريتون (الاسم القديم للانجليز) وفيلسوف عظيم ، لقد نظر هؤلاء الثلاثة الى ما يجرى فى التاريخ ، أى الى دوراته نظرة عضوية ، يعنى انهم رأوا كيف تتشابه المكونات المختلفة للحضارة ، وتنهض وتسقط معا . وكان فيكو أكثرهم اتباعا لمخطط ، واعتقد ان كل الشعوب تمر بثلاث مراحل سياسية : مرحلة الالهة أو الشيوقراطية ، ومرحلة الأبطال (الارستقراطية) ، ومرحلة البشر أو المساواة (المعترف بها فى الجمهوريات والأنظمة الملكية) . وفى الأطوار الأخيرة لكل مرحلة من هذه المراحل يحدث التدهور . ولقد حدثت هذه الدورة أو الكورسو مرتين بالفعل فى التاريخ . الأولى كانت فى التاريخ القديم ، وحدثت دورة ثانية فى العهد المسيحى . ويفترض ان الدورة ستكرر مرة أخرى ، لأن الطبيعة البشرية رغم استمرار ثباتها ، الا انها تزداد ارتفاعا فى الشأن كل مرة . والدورة أقرب لصورة الحلزون منها الى الدائرة . وترجع أصالة فيكو الى انه أدرك التناظر الوثيق بين المراحل فى الدورة السياسية ، والتغير فى أفكار الناس عن العالم والطبيعة والمعادات والقوانين واللغة والدين ، بل وأنماط السلوك البشرى .

وكان مونتسكيو أقل اتباعا لمخطط ، وأقل تفاؤلا من فيكو أيضا . وكانت لديه نفس الفكرة عن الحضارة العضوية ، ولكنه رأى ان كل شعب فريد وله روحه العامة esprit ، ومن ثم فانه لاحظ ايقاعه ، وكيف ينتقل من التقدم الى التدهور . وأما ان جميع الشعوب ، أو جلها تقريبا قد مثلت فى تاريخها الدائرة فامر لم يتشكك فيه مونتسكيو البتة . ويتحتم ان تتعرض حتى انجلترا التى - أعجب اعجابا شديدا بدستورها - ان تفقد حريتها فى نهاية المطاف ، وتختفى مثلما حدث لروما واسبارطة وقارتاج (١٧) . وعلى الرغم من ان مونتسكيو قد نوه الى احتمال حدوث إعادة تحول لا يختلف فى احتمالها عن حدوث التحول ، الا انه لم ينبس ببنت شفة بأى شئ عن الحركة الحلزونية للتاريخ التى ترفع البشرية الى أعلى رغم التيارات المعاكسة . أما هيوم ، فقد اختلف عن الفرنسى مونتسكيو ، اذ كان راضيا عن التقدم السياسى ، وغير ذلك ، الذى حدث فى بلاده ، وأثناء حياته . وبالرغم من ذلك فانه أدرك التحول وعودة

(١٧) « وكما أن جميع الكائنات البشرية لها نهاية ، كذلك الدولة التى نتحدث عنها ستفقد حريتها وتختفى » مونتسكيو فى كتاب
 Sur l'esprit des lois
 الكتاب الحادى عشر الفصل السادس - انظر أيضا Pensées et Fragments inédits
 de Montesquieu. بورديو ١٨٩٩ الجزء الأول ص ١١٤ - ٢٧٨ - الجزء الثانى
 ص ٢١٠) .

التحول في المثلث الطويل . وقال هيوم : « في الدين ، ثمة ميل طبيعي للنهوض من الوثنية الى التاليفية ، ثم السقوط مرة أخرى من التاليفية الى الوثنية » ، ونسب ذلك الى الادراك الضعيف للدهماء ، لأن العقل والأفكار المصفاة من حظ النخبة القليلة على الدوام . وحدثت نفس الحركة الدائرية في الفنون والعلوم . وهنا السبب أقل وضوحا . وكل ما رغب هيوم الافصاح عنه هو أنه « متوافق مع التجربة » فبمجرد ان ارتفعت الفنون والعلوم الى الكمال ، فانها تدهورت بالضرورة أو كان هذا أمرا طبيعيا . واعتقد هيوم أيضا - بطبيعة الحال - ان العلوم والفنون تسير جنبا الى جنب الحرية السياسية او الاقتصادية (١٨) . وأما الى أى حد انتشر الايمان بالتقدم في خط مستقيم ، بالمقارنة بالإيمان في الدورات عند تأمل كلا من التقدم والتدهور ؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقول انه في منتصف القرن ، بدأت فكرة التقدم تستولى على الألباب ، وبلا منازع . وكتب هيوم الى تيرجو ١٧٦٨ : « اننى أعرف انك واحد من أولئك الذين يساورهم الأمل في قدرة المجتمع على التقدم المستمر تجاه الكمال ، وما سيثبتته تزايد المعرفة من تلاؤم مع الحكومة الحرة ، وانه منذ اكتشفت الطباعة ، لم تعد نخشى الرجعات المعتادة للسهجية والجهالة » (١٩) . قال هيوم هذا الراى المتفائل رغم تشاؤمه) . وكان تيرجو من « بين أولئك » الذين القوا خطاباً مشيراً عن الموضوع ، قبل ذلك بثمانين سنة عاماً . وكتب قليلاً من المقطوعات أيضاً ، ولم تنشر كلها الا فيما بعد ، ولكنها ذاعت حين ذلك وهى فى صورتها المخطوطة . غير ان تيرجو لم يك باى حال الشخص الوحيد - أو حتى الأول - الذى « ساوره الأمل » . ومن الخير ان نذكر ان الأب برناردان دو سان بيير (صاحب كتاب بول وفرجينى) قد تحدث عن القدرة على بلوغ الكمال ، وعن تقدم العقل الكلى ، والسلام الدائم قبل تيرجو بسنوات ، وأن الانجليز قد وضعوا نظريتهم عن القيامة الألفية قبل ذلك بأمم طويل ، وتحت الرعاية الدينية ، وأن جوزيف بريستلى قد ألقى محاضرات عن التقدم فى أكاديمية انجليزية منشقة على الكنيسة فى ستينات القرن الثامن عشر ، وأن الأديب الألماني لسنج سرعان ما نشر مقاله عن التربية التقدمية للجنس البشرى .

(١٨) فيما يتعلق بمعتقدات هيوم فى التغير وعودة التغير (Flux and reflux) انظر كتاب The Natural History of Religion القسم الثانى ومقال Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences وبخاصة الحكمة الرابعة .

(١٩) رسالة من هيوم الى تيرجو فى ١٦ يونيو ١٧٦٨ ، (رسائل هيوم - اكسفورد

١٩٣٢) .

وهكذا حوالى الوقت الذى أرسل فيه هيوم رسالته الى تيرجو ، كان التقدم قد كتب عنه الكثير ، وجزت أحاديث وفيرة عنه ، بل والى حد كبير قد أصبح واحدا من فروض الفكر . اذ افترضه جيبون على سبيل المثال - رغم سوداوية الموضوع وشكوكه فى الطبيعة البشرية . فبعد ان روى جيبون حكاياته عن التدهور والتسقوط ، الا انه حاول ان يبعث الراحة فى نفسه بفكرة لم يحاول اثباتها ، ترى ان البشرية تتقدم ، وانه من غير المحتمل ان « يهوى أى شعب مرة أخرى الى البربرية الأصلية » (٢٠) .

غير ان ازدهار هذا الاعتقاد فى فكرة التقدم قد جاء - كما قد يتوقع - قبل وأثناء السنوات الأولى للثورة الفرنسية ، عندما بدت الأحداث الطارئة ، وكأنها تبشر المصلحين - على أقل تقدير - بحدوث نقلة من الظلمة الى النور « على حد قول بريستلى ، وبعد ذلك وفى غضون سنوات قليلة ، ظهرت أعمال مماثلة لهذا العمل وكلها لها طابع الرؤى كرواية رستيف دولابريتون عن سنة ٢٠٠٠ (ظهرت ١٧٩٠) و « الأطلال » لفولفى واناكارسيس كلوتس (وهو من البروسيين الذين نزحوا الى باريس ثم اعمدوا بالمقصلة ابان الثورة) وكتابه عن الجمهورية العالمية (١٧٩٢) ، وكوندورسييه وكتاب تقدم العقل الانسانى (١٧٩٣)

وأعمال أخرى ذات طابع مماثل لبريستلى وجودوين فى انجلترا .

« تغير من الظلمة الى النور » . هذا هو جوهر ما نادت به فكرة التقدم . وكانت فكرة جديدة . وتقول هذه الفكرة : ان البشرية قد بلغت فى النهاية نقطة التحول الحاسمة فى تاريخها . فبعد ان كانت قوتها الدافعة الى الامام تتمثل دائما وتجهض أو يعكس اتجاهها ، فى الماضى ، فانها قد أصبحت الآن غير قابلة للانعكاس . فهذه الفكرة ضد البدائية أو الرجعى الى البداوة . فلقد وضعت العصر الذهبى فى المستقبل بدلا من وضعه فى الماضى . انها كانت أقرب الى نبوءة منها الى فلسفة للتاريخ . وبالرغم من انها تصاغ عادة فى صورة أمنية أو امكانية فان فكرة التقدم كثيرا ما اقتربت من الغائية . كل هذا متضمن أو مطروح فى جملة بريستلى وفى رسالة هيوم . وفى الملاحظات العامة لجيبون ، وملخصة فى كلمات كوندورسييه (٢١) الشهيرة الأخيرة ، التى كثيرا ما يستشهد بها : « اننا نقرب من إحدى الثورات العظيمة للجنس البشرى » . ان تقدم البشرية رغم انه لا يكون سريعا بالقدر الكافى ، الا انه لن يكون أبدا « رجعى الى الوراء » .

Decline and Fall of the Roman Empire — Gibbon. (٢٠)

ملاحظات عامة ملحقه بالفصل الثامن والثلاثين .

(٢١) الكلمات الأخيرة ، باعتبارها تمثل الرسالة المحورية لكتابه الذى كتبه قبل وفاته بقليل .

ان فكرة التقدم واضحة وضوحا كافيا ، او كما يقول بعض ، بسيطة بما فيه الكفاية - كمبدأ عام . ومع هذا فثمة أسئلة مغنية تنبعث من ارتباطها بها . وتحتاج الى مزيد من التحليل : على أى شيء يفترض أن التقدم يعتمد عليه ؟ هل شوهده التقدم عبر التاريخ ، أم انه كان محصورا ، على الأقل فى الجزء الأكبر من التاريخ القريب أو المستقبل ؟ كيف وصف « المتقدمون » التقدم ، وما هى افتراضاتهم المتأقن يقنة والسيكولوجية ، التى يسرت دفاعهم عنه ؟ .

ويعد خطاب تيرجو فى شبابه ، أو حديثه ، الذى أثير اليه آنفا موضوعا حسنا لبداية الاجابة عن هذه الأسئلة . ولقد أطلق تيرجو على هذا الحديث اسم : « عرض فلسفى لما حدث للعقل الانسانى من تقدم متعاقب » . وتناول الحديث الآخر المزايا التى حققتها المسيحية للجنس البشرى . وعرف تيرجو التقدم فى أوسع معانيه الممكنة . فلقد حدث تقدم فى كل الجبهات تقريبا : أى فى الأخلاق وكذلك فى العلم والتكنولوجيا ، وفى السياسة والسعادة العامة . ولا يلزم أن يتحقق ذلك بنفس السرعة ، أو فى نفس الوقت . وكان تيرجو أقل تأكدا من حدوث تقدم فى الفنون الرفيعة . ان هذا الطابع الكلى لتصوير التقدم هو الذى يميز تيرجو انسانا عن المحدين فى القرن السابع عشر . ولا أحد ينازع القول بحدوث تقدم فى المعرفة العلمية . وكما هو الحال فى القرن السابع عشر ، فإن النقاط الأساسية ، التى اعتمد عليها تيرجو والآخرون هى : « افضلية فنناج التفكير وتجميع الحقائق » . وساعد هذان العاملان الى جانب عوامل أخرى على حدوث تحسن فى التكنولوجيا . وأكد تيرجو فوق كل شيء دور النقلة على الحديث والتفكير . اذ يعتمد التقدم على نهوض لغات دقيقة قادرة على توصيل الأفكار واضحة ، بعيدة عن الهوى . ويعتمد التقدم أيضا على التعلم لفهم الظواهر . قبل البحث عن العلل . وعلى المنطق لتجليل المخبسوسات تحليلا صحيحا حتى لا يحدث تعرض للخداع . ويعتمد أيضا على الرياضيات لاستنباط البديهيات العامة من الحقائق الأكبر جزئية . وثالثا : تيرجو هو والمبير فى تحيزه للرياضيات . لأن الرياضيات تقيس قدرة الانسان على التفكير المجرد والتفكير الشخص ايضا ، وليس من شك أن كل العلوم تستمد أصلها من الحواس . ويقول تيرجو : « ولكن الرياضيات لها ميزة : لأنها تستخدم الحواس التى لا تتعرض للخطأ » (٢٢) وباختصار ، فإن العلم قد حرر العقل الانسانى تحورا كاملا وخيرا ، وخلق نوعا جديدا من الطبقات الفكرية أو المثقفة القادرة على التفكير بوضوح ،

وعلى النقد السليم • وبفضل اختراع البوصلة والطباعة ، أمكن نقل الأفكار خارج حدود الدولة •

من هذا يتضح أن ما استحدث لا يرجع الى الاعلان عن تقدم العلم ، ولكنه يرجع الى ادراك ما يصحب العلم من تقدم فى الأخلاق والسعادة • فلقد عبر التقدم العلمى عن نفسه فى التقدم فى الأخلاق والتقدم فى السعادة ، وفى هذه النقطة ، كان « كوندورسييه » تابع تيرجو أكثر اصرارا حتى من تيرجو • اذ اعتقد تيرجو ، الذى كان قسيسا فيما مضى ان كلا من المسيحية والفلسفة الرواقية ، لهما علاقة كبرى بالنهوض بالأخلاق • وقال كوندورسييه : « الحقيقة والعادة والفضيلة » • لقد ربطت الطبيعة هذه الدعامات الثلاث برباط وثيق • وتطلع كوندورسييه بوصفه ديموقراطيا الى اليوم الذى تصبح فيه الروح العلمية والحقيقة العلمية - بفضل التعليم - لا ملكا للصفوة فحسب ، بل ولكل البشر أيضا • وعندما يحدث ذلك ، ستصبح كتل البشر أكثر تحضرا وتسامحا ، وأكثر شعورا بالمسؤولية فى الناحية السياسية ، وحبا للسلام • وبإختصار ستصبح أكثر فضلا ، وأسعد ، واختار شاستلو بالتعبية مقياسا للتقدم مبدأ سعادة العدد الأكبر وحده ، ورأى وجود صلة وثيقة بين السعادة واكتشاف « المذاهب العلمية » لهداية أفعال الانسان • وركز الألمانيان لسنج وكانط على التقدم الأخلاقى وقاما بتحريره من « الهدونية » أى مبدأ اللذة والمتعة ، اذ اعتقد لسنج ان هدف التاريخ سيتحقق عندما يتعلم الجنس البشرى فى النهاية حب الفضيلة لذاتها بغير حوافز كتلك التى زودتنا بها الكتب المقدسة عن العقاب والثواب مستقبلا • ورأى كانط أن أسمى تحضر واكتساب لاسمى خلق هو ما يمثل « المخطط السرى للطبيعة » فيما يتعلق بالانسان • « اذ يبدو أن الطبيعة لا يعنىها ان يعيش (الانسان) سعيدا • وكل ما يعنىها ان يعمل بذاته ليرتقى حتى يصبح بفضل أعماله جديرا بالحياة الرفاهية » (٢٣) • وعننى روسو أيضا - بطبيعة الحال - عناية فائقة بتقدم الأخلاق ، ولكنه ربما لم يعتقد فى ذلك كثيرا ، اللهم الا فيما يتعلق بالأفراد والجماعات الصغيرة • ولكن ما رآه يستحق الذكر هنا ، لأنه يدل على أن روسو قد سبج ضد التيار السائد ، والذى ازدادت شدته ، وربط بين التقدم الأخلاقى والعلم • وعلى الرغم من ان روسو قد تخلى عن النظرات المتطرفة التى طرحت فى أحاديثه الأولى عن تقدم الفنون والعلوم ، الا انه لم يتخل عن شبكه فى ان العلم - أو بمعنى أصح اساءة

(٢٣) Immanuel Kant « فكرة خاصة بالتاريخ العالمى من وجهة نظر كوزموبوليتانية » ، ١٧٨٤ ، المجلد الخامس •

استعمال العلم — لها تأثير مفسد • وربط روسو بين العلم والكبرياء والصلف والفطوسة وزيادة التركيز على الذكاء التحليلي ، والمادية وخلق احتياجات مصطنعة •

وكما أسلفنا ، لقد استبعد تيرجو الفنون من مدائحه للتقدم ، وارجع ذلك لعدة أسباب : فمن ناحية — لأنه مثل المحدثين من فريق القدامى قد مال الى تنويع القدامى بأكاليل الفار في مثل هذه النواحي • ومن ناحية أخرى — لأنه قد قدر الفنون تقديرا أقل من العلوم • وتمشيا مع ما قاله تيرجو فان هدف الفنون الرفيعة هو مجرد الامتاع • وهي تعتمد أساسا على الأهواء والخيال ، وما لم يوقف هذان المؤثران عند حديهما ، فانهما قد يثبتان عداوتهما للعلم • وعلى الرغم من ان تيرجو كان بوجه عام أكثر تعاطفا على المحاولات الفنية ، الا ان معاصري تيرجو الفلاسفة لم يروا بالمثل أى تقدم فى خط مستقيم فى الفنون الرفيعة • والواقع ان كثيرين منهم قد اعتقدوا أنهم يعيشون فى عهد تدهور فنى وأدبى ، ونسبوا ذلك الى « بزوغ الروح الفلسفية » ، التى أيدوها بقلوبهم فى مقامات أخرى • ولكنها — وكما قال دالمبير : « قد أدخلت مناقشات فاترة وتعليمية فى مسائل العاطفة » وهكذا توافر لدينا فى الوقت نفسه مبادئ أكثر للحكم الصائب ، ورصيد أكبر من الاستنارة وعدد أكبر من الحكم أرباب الامعية وعددا أقل من المنجزات الجيدة • ولقد حدثت هذه الحالة القائمة على تناوب عصور الخلق هى وعصور المحاكاة فى الفنون أكثر من مرة فى التاريخ • اذ جاءت عهود دمتريوس ولوكان وسنيكا فى أعقاب عهود ديموستين وشيشرون وفرجيل وقرننا الذى ينسب للويس الرابع عشر • (٢٤) •

والسؤال التالى للبحث هو كيف قارن أنصار التقدم بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وبوجه خاص ، ماذا كان رأيهم عن الماضى فى مقابل *vis a vis* التقدم • لقد قارنوا الماضى بغير تعاطف بالحاضر ، وتصوروا التقدم قفزة ، قفزتها البشرية فجأة فى العصر الحديث • وحدث هذا فى معظم الميادين وليس فيها كلها ، كما يوحى بذلك • واتجه بعض — بما فى ذلك تيرجو — الى الاعتقاد فى التقدم فى مظهر ارتقاء ، أى كحركة صاعدة صعودا متزايدا من المراحل الدنيا الى المراحل الاسمى ، وكحركة متواصلة نوعا عبر التاريخ • ولكن رغم بعض اختلاف النظرة ، فقد أجمعوا

(٢٤) لمعرفة آراء دالمبير عن نهوض اللغوى وتدهورها ، انظر الحديث والاستهلال للانسكلوبيديا •

على القول بأن التقدم قد زادت سرعته في القرون القليلة الأخيرة ، وأنه من المحتمل أن لا تعود عقارب الساعة الى الوراء .

لم يصدر أى حكم بإدانة الماضى بلا شفقة أو رحمة حتى من المؤمنين بحدوث قفزة . فالى حد ما شارك هؤلاء المؤمنون الآخرين فى الاعتقاد فى وجود بعض عصور سعيدة نسبيا فى الماضى . غير اننى لا أصادف بينهم الإعجاب بلا قيد أو شرط بالماضى الذى كثيرا ما يصادف عند أهل الفكر فى القرن الثامن عشر . اذ رأى شاستيلو كلا من اليونان والرومان مفتقرين الى الحكمة ، والشعور الانسانى العام ، بل والحكمة السياسية . وبالمثل فان كوندورسيه - رغم ثنائه على بعض أشياء كالرياضيات الاغريقية مثلا (والتي لم يعتبرها مع هذا أصيلة للغاية) والتشريع الرومانى - الا انه أدان اليونان والرومان لأن حضارتهم قد اعتمدت على الرق . وقال كوندورسيه (٢٥) أيضا عن الفلاسفة اليونانيين : « بدلا من ان يكتشفوا الحقيقة فانهم زيفوا الانساق الفلسفية ، وأغفلوا مشاهدة الوقائع حتى يتركوا لخيالهم العنان » ان يكون هو الذى يتكلم هنا ! ولقد تكررت هذه الملاحظة كثيرا فى القرن الثامن عشر ، وقبل ذلك فى القرن السابع عشر ، ولكن - وكما هو متوقع - فان اتباع فكرة التقدم قد صبوا نيران غضبهم على القرون الوسطى بوجه خاص ، فوصفها كوندورسيه « بأنها حقبة مدمرة » اتسمت بالتدهور فى التعلم والدوق السقيم فى الفن والاضطهاد والشقاء ، وفوق ذلك بالخرعبلات والكهانة . بالمثل فقد استطاع شاستيلو القول عن الماضى الوسيط : « ان الأمر لم يقتصر على عدم معرفة الشعوب السعادة الحقة ، ولكنهم لم يتبعوا الطريق الذى قد يؤدى اليها » ، وحدوث التغير الكبير فى عصر النهضة بعد اختراع الطباعة ، والثورة العلمية ، وبخاصة بعد امتداد هذه الثورة الى السياسة والأخلاق . وبعد ذلك أتبعنا البشرية الطريق الصحيح ، ولا شيء سيمنعها من الاستمرار فيه . وخلص شاستيلو الى القول بأن البشر اذا أرادوا تسريع التقدم فانهم بحاجة الى التشييع أكثر من حاجتهم الى التعلم ، وان يسمحوا بطمس أكبر قدر ممكن من الأفكار العتيقة ، وان يسرعوا فى إقامة صرح العقل على أطلال الظن . (٢٦) ، فعلى الناس ان ينفضوا الماضى بل وينسونه ، حتى يطمئنا الى مستقبل أفضل .

(٢٥) Condorcet نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢١) العهد الرابع .

(٢٦) Chastellux نيلس المصدر (انظر ملحوظة لبره ١) . القسم الثالث
الفصل الثالث
Vues ultérieures sur la félicité publique
ان فلافل قد ذهبوا بعيدا مثل سبستيان مرسيه - وهو من أتباع روسو - الذى قال عن =

وكما قلنا . كان ليرجو تصور أكثر ارتقاء للتقدم ، ومن ثم فانه كان أكثر احتراماً للعصور القديمة ، بما فى ذلك العصور الوسطى . فلقد كانت عصوراً بربرية بلا جدال ، غير انه قد حدث تقدم وسط البربرية فى التكنولوجيا بوجه خاص ، وفى المنطق والرياضيات أيضاً . وقال تيرجو : ان التقدم الذى حدث فى هذه العلوم سيفصح عن نفسه فى تاريخ لاحق : « كتلك الأنهار التى بعد ان تختفى من أنظارنا لبعض الوقت لا تنفائها فى جوف الأرض ، تعاود الظهور بعد ذلك ، بعد ان تنفتح بالمياه التى تسربت من الأرض » (٢٧) . ويعبارة أخرى « ان كل عصر يقدم نصيبه ، وان كان بعض العصور يقدم أكثر مما تقدمه العصور الأخرى » . اذ كان تيرجو يعتقد أيضاً فى حدوث تسريع فى التقدم منذ عصر النهضة . واعتقد أيضاً انه ما لم يحدث توقف أو تدمير قبل الاوان ، فان كل المجتمعات ستتم بمراحل التقدم نفسها :

فعلى المستوى الفكرى ، هناك أساليب متعاقبة لتفسير الظواهر : الأسلوب الدينى ، ويعقبه الأسلوب الميتافيزيقى . وأخيراً الأسلوب الآلى . وهذا ادهاص لقانون المراحل الفكرية الثلاث ، الذى اشتهر بفضل الوضعيين فى القرن التاسع عشر . وعلى المستوى الاجتماعى ، هناك « المراحل الثلاث » للصيد والرعى والفلاحة ، ويسر الفلاحة ظهور المجتمعات الأكثر ابتعاداً عن البساطة المعتمدة على المدن والتجارة ، والتى خلقت وقت الفراغ . وكما سبق ان ذكرنا ، فان لسنج وروسو وفيكو ، كانوا من الآخرين فى القرن الثامن عشر ، الذين تتبعوا التاريخ الفكرى الاجتماعى للمشعوب وقالوا انه يمر فى مراحل متعاقبة من الارتقاء ، وان كان روسو قد ذكر فى بيانه عن التقدم انه بعد المرحلة الثالثة أو البطيريركية ، جاء لسوء الحظ تدهور أحده نظام الملكية الفردية ، وما صحبه من شرور . ومن الأمور المبدرة بالملاحظة عن أنصار فكرة التقدم بوجه عام ، سواء كانوا من الذين اقتنعوا بها على طريقة تيرجو أو كوندورسيه ، انه بالرغم من انهم زعموا انهم كتبوا تاريخاً عالمياً - ولقد قاموا بذلك بالفعل على

== يوتوبيته انها ستقوم بحرق الكتب التاريخية ولا تحتفظ بغير القليل منها ، ولكنها ستختصر كتب تاسيتوس أو تتخلص منها (لأنه صور الانسانى فى ألوان قائمة و
 it faut n'avoir pas une mauvaise idée de la nature humaine
 وكان الواجب ألا تنافى لديه أى فكرة سيئة عن الطبيعة البشرية) . وستخلص أيضاً
 من أغلب ما كتبه فولتير وبوسويه وآخرون . انظر الى كتاب
 L'An deux-mille quatre cent quarante (١٧٧٢) الفصل الخامس
 La Bibliothèque du Roi .
 (٢٧) Turgot : « نظرة فلسفية للخطوات التقدمية المتعاقبة للعقل الانسانى » .
 فى نفس المرجع (انظر ملحوظة رقم ١١) ص ٥٦ .

نحو ما - الا انهم قد وضعوا أوروبا في مركز التاريخ ، وراوا الأوروبيين كقادة للثورة العالمية . واختلف أنصار فكرة التقدم عن فولتير عندما مركزوا الحضارة حول أوروبا . وترتب على ذلك - في حالة كوندورسيه على أقل تقدير - ما دار من لغط في الحكم على الثورتين الأمريكية والفرنسية . فلقد صوروا الثورة على انها بدأت من أوروبا بين نخبة من المفكرين ، ثم انتشرت بين كتل البشر في أوروبا ، وفي النهاية انتقلت الى الخارج في البلدان الأقل تقدما بل وعند التسعوب الهمجية في الأرض . وقال كوندورسيه : ان الأوروبيين بعد ان القوا وراء ظهورهم أسوأ مظاهر الاستعمار ، فانهم حملوا « المبادئ والمثل الخاصة بالحرية والتنوير والعقل في أوزبا » (٢٨) ، أولا الى أمريكا ، ثم بعد ذلك الى آسيا وأفريقيا .

فلماذا حدث هذا ؟ لأن الأوروبيين كانوا أول من رأى النور : نور العلم الذي يسر بالتبعية التنوير بوجه عام . ان الأفكار - التي تتمثل في العنصرية - كما رأى تيرجو - وعظماء المفكرين من أمثال ديكاكارت ولوك ونيوتن هي التي تحرك التاريخ . غير ان التقدم لا يعتمد على العقل وحده ، وبخاصة في المراحل الأبر من التاريخ ، كما أصر تيرجو على القول :

« وهكذا أدت الأهواء الى تضاعف الأفكار واتساع المعرفة وزيادة الروح كملا في غياب ذلك العقل الذي لم يحن أوانه بعد ، وسيحدث تأثيرا أقل لو أن حكمه بدأ في وقت أبكر » (٢٩) .

غير ان تيرجو قد قصد قول ما هو أكثر من ان أهواء الانسان وفضوله وقلقه وطموحه بل وحتى « نوبات غضبه قد قامت بدور في دفع البشرية الى الأمام ، الى جانب العقل » . فكما قال تيرجو في الفقرة السابقة للفقرة التي استشهدنا بها : ان الطموحين ومنشئى الأمم « قد شاركوا في مخططات العناية الالهية لتحقيق تقدم التنوير ، وبذلك ازدادت سعادة الجنس البشرى الذي لم يكن يعنيه البتة » . ولا يخفى أن فكرة العناية الالهية

(٢٨) Condorcet نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢١) العهد الماشر . ومن المهم أن تمقد مقارنة بين تيرجو وفولتير وما قالاه عن الصين ، فبينما قارن فولتير أوروبا بالصين مقارنة غير متعاطفة في بعض جوانب ، وبخاصة الدين ، فان تيرجو قد حط من شأن الصين ووصفها بأنها تمثل حضارة مجيدة .

(٢٩) Turgot - عن التاريخ العالمى - نفس المرجع (انظر ملحوظة ١١)

ص ٧٠ .

لم تك قد ماتت بأى حال ، وكل ما هناك هو انها تشبعت بروح علمانية ، وتكيفت بحيث تعنى التقدم على الأرض . فالتاريخ له مخطط أو هدف خير جامع ، قابل للتحقق بالرغم من انه يقوم بدوره أساسا من خلال الأفراد أو جماعات الناس الذين لم يقصدوا ذلك فى أقل تقدير . ولم يكن يترجو وحيدا فى هذا الاعتقاد بأى حال . فعلى ان نذكر دور اليد الخفية عند آدم سميث والعناية الالهية عند بريستلى « وخطة الطبيعة » عند كانط ، واذا انتظرنا بعض الوقت سنصادفها فى فكرة « مكر العقل » لهيجل . وعلى سبيل المثال ، عندما بحث كانط عن دلالة لحماقة ما هو انساني ، أعتمد انه من الممكن « الحصول على تاريخ ذى مخطط محدد للخلائق الذين ليس لأحد منهم خطة خاصة به » (٣٠) . وهكذا فرغم ان الانسان يصنع التاريخ ، الا انه يعمل لا شعوريا للنهوض « بهدف الطبيعة » ، الذى يتضمن فى نهاية المطاف اقامة دولة ذات كيان كامل وسلام دائم بين الشعوب .

ويكمن وراء هذا التحليل لأسباب التقدم قدر غير محدود من التفاؤل الخاص بالطبيعة . انه تفاؤل لم يستمر فولتير فى الاشتراك فيه بعد زلزال لشبونة ، ولكنه ليس تفاؤلا يتعلق بالطبيعة البشرية حقا . فلقد تشابه أنصار فكرة التقدم وأنصار لوك فى زيادة تأكيدهم لقدرة الانسان على التعلم من التجربة ، وزيادة عقلانية السلوك ، اذا وضع الانسان فى البيئة المناسبة الصحيحة . وجعل كوندورسيه برهانه كله عن التقدم يرتكن على سيكلوجية الحسين . اذ يتبع الجنس البشرى فى جملة العملية التعليمية نفسها التى يمر بها الفرد . فهو يتلقى المحسوسات من العالم الخارجى ، ويجمع بينها ويهذبها ويتأملها ، وبذلك يبنى عالما من المعرفة العلمية . واعتقد أتباع المذهب التقدمى النفعى أيضا (وكوندورسيه واحد منهم) ان لدى الانسان غريزة البحث عن السعادة ، التى لا تتعرض للاجباط . كما عرف من التجربة ، ما الذى تعنيه السعادة الحققة . وقال فولتى : « تمشيا مع قانون الحساسية فان للانسان نفس الميل الذى لا يقهر لاشعار نفسه بالسعادة » مثلما يميل اللهب الى التصاعد والحجر الى الانجذاب نحو الأرض أو الماء لاستعادة منسوبه » (٣١) . غير ان الطبيعة البشرية قد ظلت ساكنة . وهى ليست مركبة من العقل والغريزة فقط ، وانما هى مركبة من أهواء عنيدة متمردة ، كما بين التاريخ . وفرد كوندورسيه فى ايمانه بإمكان الارتقاء الذى ينتقل بالوراثة للمكاث الانسان الطبيعية ، ومن ثم فان أعظم أمل للكثيرين - على أقل تقدير - يكمن فى الطبيعة ،

(٣٠) Kant نلس المرجع (ملاحظة ٢٣) مقدمة .

(٣١) Volney - نلس المرجع (انظر ملحوظة ١٠) الفصل الثالث عشر .

يعنى توجيه البشرية الى هدفها الأعظم . لقد استمر التفاؤل فى النظرة الى الكون عقيدة قوية فى أواخر القرن ، مثلما كان فى بدايته ، وأثر الآن حتى على تفسير التاريخ ، وتراءى كأنه قادر على تحويل حتى الشر الى غاية خيرة .

ثمة سؤال آخر ، ادخرناه للنهاية ، ونثيره الآن . واجابته كامنة فى المادة التى نوقشت حتى الآن . غير اننا نحتاج الى الافصاح عنها ، لما لها من أثر على التوازن القائم بين الكينونة والضرورة فى فكر القرن الثامن عشر . فالى أى حد كان هؤلاء الفلاسفة للتاريخ فى القرن الثامن عشر من أصحاب العقليات التاريخية الصميمة ، وما هو مدى تنبهم لوحداية الشعوب والعصور أو تفرداها ، وإلى أى حد التزموا بالنظرة الارتقائية للتاريخ ؟ والسؤال نفسه يبدو دالا على المفارقة واجابته ستتسم بتركيبها وتنوعها ، حتى فى فكر الفرد ذاته . غير انه من اليسير القيام بهذا التعميم على أى حال . اذ كان الاحساس بالتغير فى التاريخ أحد الى درجة كبيرة من الاحساس بالفردية .

وفى بداية حديث تيرجو :لثانى أمام السوربون ، فرق تفرقة هامة بين نظام الطبيعة ، ونظام التاريخ ، وقال : « ان ظواهر الطبيعة - كما هى - محكومة بقوانين ثابتة ، ومحصورة فى حلقة من الدورات التى هى دائما . أما التاريخ » فيتزود من عصر لآخر بمشاهد دائمة التغير . اذ ينبثق بلا توقف من العقل والأمواء والحرية أحداث جديدة » (٣٢) . ان ما قاله تيرجو لم يكن مجرد افصاح عن القول الدارج بأن الزمان يتغير ليس الا . انه يقول ان التاريخ ، مختلفا عن الطبيعة (والظاهر انه لم يعرف أفكار المذهب التحولى الحديث العهد فى الطبيعة) يحطم الأنماط القديمة ولا يتكرر ، ويجدد نفسه . وجاء تيرجو بنظرة جديدة ، ارتقائية فى تصورهما ، أكثر منها مجرد فكرة دينامية ، أو حركية . ولم يكن تيرجو المدافع الأوحى عن هذه الفكرة . فلقد سبق ان قدم فيكو تفرقة مماثلة بين التاريخ والعلم الديكارتى ، وأدرك فى نطاق كل دورة تاريخية تطورا للغة وأساليب الادراك . وجاء أتباع فكرة التقدم - بعد تيرجو وعلى الرغم من انهم لم يدركوا الفكرة الارتقائية ادراكا كاملا ، الا انهم رأوا التغير على نطاق واسع ، وتنبأوا بقدوم عهد جديد مختلف واسمى من أى عهد سبقه .

(٣٢) Turgot « عرض فلسفى » نفس المرجع (انظر ملحوظة ١١) ، وكرر تيرجو هذه المقابلة فى مقدمة مقاله « عن التاريخ العالمى » .

الا أن نترجو نفسه لم يتابع فكرته الى نهاية الطريق . وكما رأينا ، لقد مثلت الفنون الجميلة عنده استثناء هاما ، فبينما يعمل الزمان بغير توقف على اظهار كشوف جديدة في العلوم ، فان الأدب والفن لهما « حد محدد » تفرضه عليهما الطبيعة ، ولا يستطيعان تجاوزه . « ولقد بلغ هذا الحد المحدد عظماء عصر أغسطس في تاريخ روما وما زالوا قدوة لنا » . واستمر تيرجو متعلقا بفكرة الكمال ، وان حدث هذا بقدر اقل من فولتير ولنسج وبعض الآخرين . وذكر تيرجو ايضا أن الطبيعة البشرية ستظل على هي « عبر التاريخ : « مثل مياه البحر أثناء العاصفة ، التي تظل متقدمة دائما نحو كمالها » (٣٣) . هذا يعني ان هناك اطارات رحيبة معينة لا تغير ، ومن بين هذه الاطارات الطبيعة البشرية ، على ما يظهر وبالمثل فرغم دراية هيوم بالفائقة بالتنوع والتغير في التاريخ ، الا انه استمر يرجع دائما الى المطردات . وعبر عن أحد الفروض الأكثر شيوعا التي اشترك فيها مع عصره فقال :

« من المعترف به عند الجميع ، ان هناك أطرادا كبيرا في الفعال انبثرت ، في كل الأمم والعصور ، وأن الطبيعة البشرية باقية على حالها . فهل ترغب في معرفة عواطف الاغريق والرومان ، وميولهم وأسلوب حياتهم ؟ .. اذن ادرس مبدأ سلوك الفرنسيين والانجليز ، وأفعالهم .. ان البشرية الى حد كبير هي هي ، في كل العصور والأماكن . ولا يعرفنا التاريخ بأى جديد ، أو غريب في هذا المقام (٣٤) » .

ان غاية التاريخ عند هيوم في الواقع اكتشاف « المصادر المنتظمة للفعل الانساني » وسط كل المتغيرات .

ولا يعني هذا ان التجريبي هيوم قد افتقد الفرد ، وعنصر اللزوميات في حياة الأمم . فمثلا لقد اعتقد ان انجلترا قد أتبعته طريقا مستقلا ، وحققت من خلال أنظمتها البروتستانتية المتعاقبة توازنا موفقا وفذا في النظام والحرية . وتعرف كل من مونتسكيو وفولتير على الروح ، التي تعد سمة من سمات كل بلد وعصر . واقترب جيبون من روح التاريخية ، التي تركز على الخصائص الفردية ، عندما تحدث عن دراسة الأدب القديم فوصفه « بأنه ممارسة للصيرورة التي تتمثل في النقلة من الاغريق الى

(٣٣) Turgot نلس المرجع ص ٢ - « عن التاريخ العالمي » ص ٦٤ .

(٣٤) An Inquiry concerning Human understanding. — Hume (٣٤)

الفصل الثامن الجزء الاول - Of liberty and Necessity.

الرومان ، الى اتباع زينون الرواقى أو أبيقور « (٣٥) وبعبارة أخرى ، فان على المؤرخ ان يحاول رؤية اليونانيين والرومانيين بعيونهم هم ، كشعوب ، لأنهم من نواحى معينة يختلفون عنا اختلافا عميقا . ونصح جيبون بالنفاذ فى أعماق « امبراطورية العادة » ، التى كتب فولتير عنها كثيرا . بيد ان فلاسفة القرن الثامن عشر للتاريخ ، بما فى ذلك هؤلاء الفلاسفة وغيرهم قد جنحوا فى الجملة الى البحث عن الكلى والنمطى والقوانين العامة التى تربط كل الشعوب ، والمراحل التى كان عليهم ان يملأوها . ورغم ان فيكو كان أقدر من معظم هؤلاء المفكرين فى قدرته على التغلغل الوجدانى فى أعماق شعوب بالذات فى التاريخ ، الا انه رغم كل هذا قد نادى « بتاريخ مثالى ابدى يتخلله فى الزمان توارىخ كل الأمم » . وكتب قرب نهاية كتابه العظيم ان ما سيتكشف أمامنا كاملا ، اذن ليس مجرد التاريخ الجزئى فى الزمان وما فيه من قوانين خاصة بالرومان أو اليونان ، ولكن (وبفضل هوية الجوهر المعقول للتنوعات التى صادفتها تغيراته وتقلباته وتطوراته) فان ما سيتكشف لنا هو التاريخ المثالى للقوانين الأبدية ، التى تتجسم فى شكل أمثلة من خلال كل الأمم « (٣٦) » .

وكان معنى هذا التاريخ الكلى عند الألمان هو الاتجاه نحو مثل أعلى يتضمن معيارا أو قانونا للجنس البشرى فى جملته . وتأثرت نظرات كثيرين من الآخرين بمعايير القرن الثامن عشر ، والمتركة على فكرة المنفعة ، والتى حالت دون تمكن فولتير - على سبيل المثال - من استحضار روح اليهود القدماء والتعاطف معها ، أو حالت دون استطاعة أمثال روبرتسون وكوندورسييه انصاف العصور الوسطى . واعتقد روبرتسون ان العصور الوسطى بمثابة عصر طفولة أو بواكير فترة الصبا وأنها لا تستحق ان تذكر ، اللهم الا من ناحية انها مهدت الطريق أمام العصور الحديثة

(٣٥) Gibbon - نفس المرجع (انظر ملحوظة ٧) - القسم السابع والأربعون .

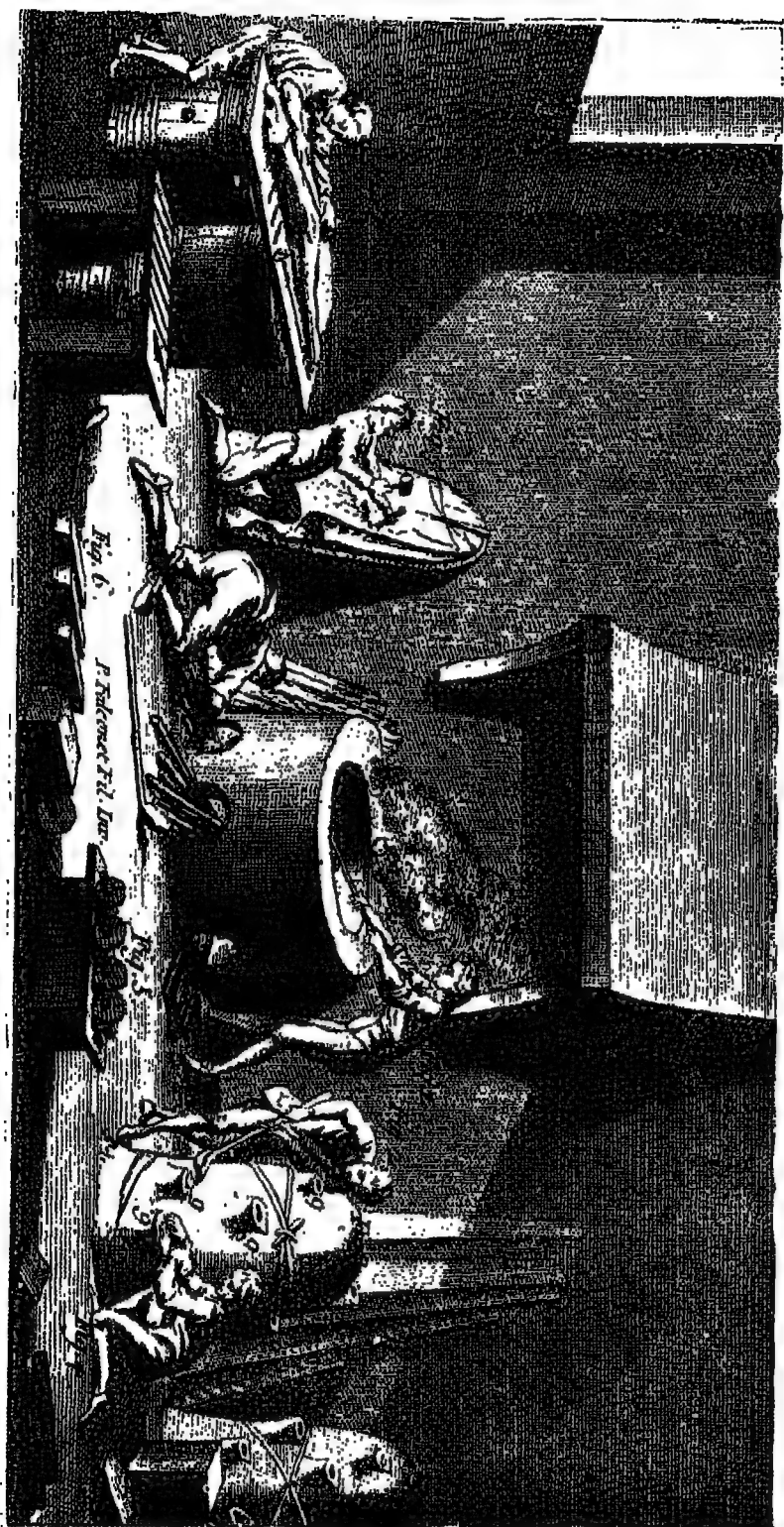
(٣٦) Vico - نفس المرجع . (انظر ملحوظة نمرة ٨) ص ٤١٤ - ٤١٥ ، والقسم

(١٠٦٦) . واستعمل فيكو مصطلح « التاريخ الأبدى المثالى » وكرره (انظر ص ٩٧ - ١٠٤) .

الأشد نضجاً * هذا يعنى أننا ما زلنا بعيدين كثيراً عن يوهان جوتفريد فون هردر والتاريخانية ، لقد شقت فلسفة التاريخ طريقاً جديداً فى القرن الثامن عشر ، غير أنها تماثلت هى والفكر السياسى فى القرن الثامن عشر فى عدم استغنائها استغناء كاملاً عن مقولات فلسفة القانون الطبيعى (٣٧) .

والى اللقاء فى الجزء الثالث

(٣٧) لقد نما الإحساس بالتميز فى التاريخ - عند الألمان بسرعة أعظم من البلدان الأخرى . ولقد أشار Ernst Cassirer بذلك ، واثبت هذا الرأى كتاب حديث العهد الفس Peter Hans Reil بعنوان
The German Enlightenment and the Rise of Historicism.
كاليفورنيا ١٩٧٥ . وأفاض فى شرح الفكرة . ومعنى هذا أنه إذا تحدث كانه أو لستج على سبيل المثال عن التاريخ بلغة الكليات أو التعميمات فإن الألمان الآخرين - وهم غير معروفين جيداً - قد استحدثوا أسلوباً أبرع فى تقدير الأحداث المتفردة كما دعاها ريل . وهناك إشارات أخرى للتاريخانية فى القرن الثامن عشر قام بها المؤلف ، وسيجىء الكلام عنها فى معرض الحديث عن هردر فى الجزء التالى .



الوجه الاول



اللوحة الثانية

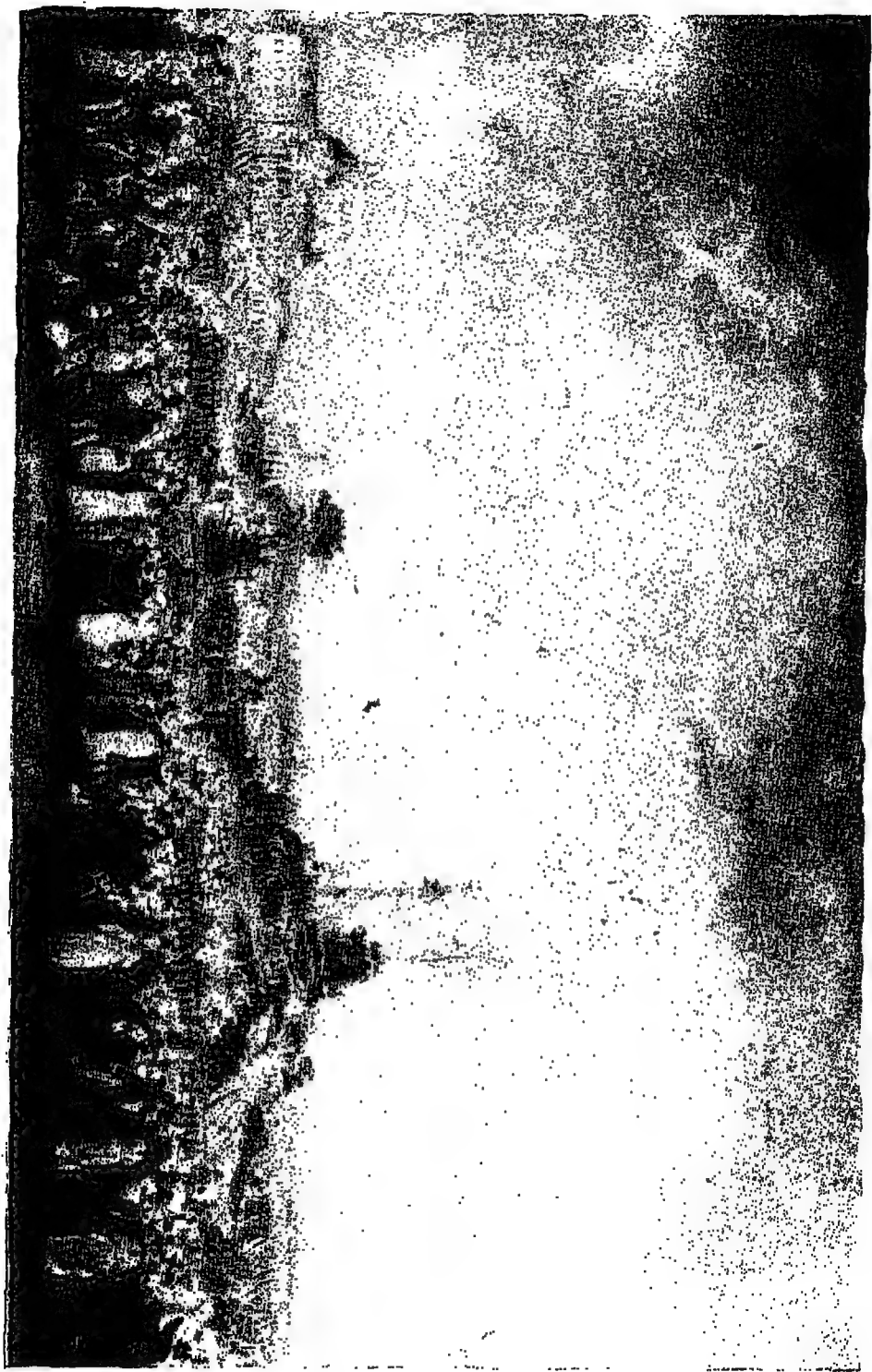
اللوحة الثانية



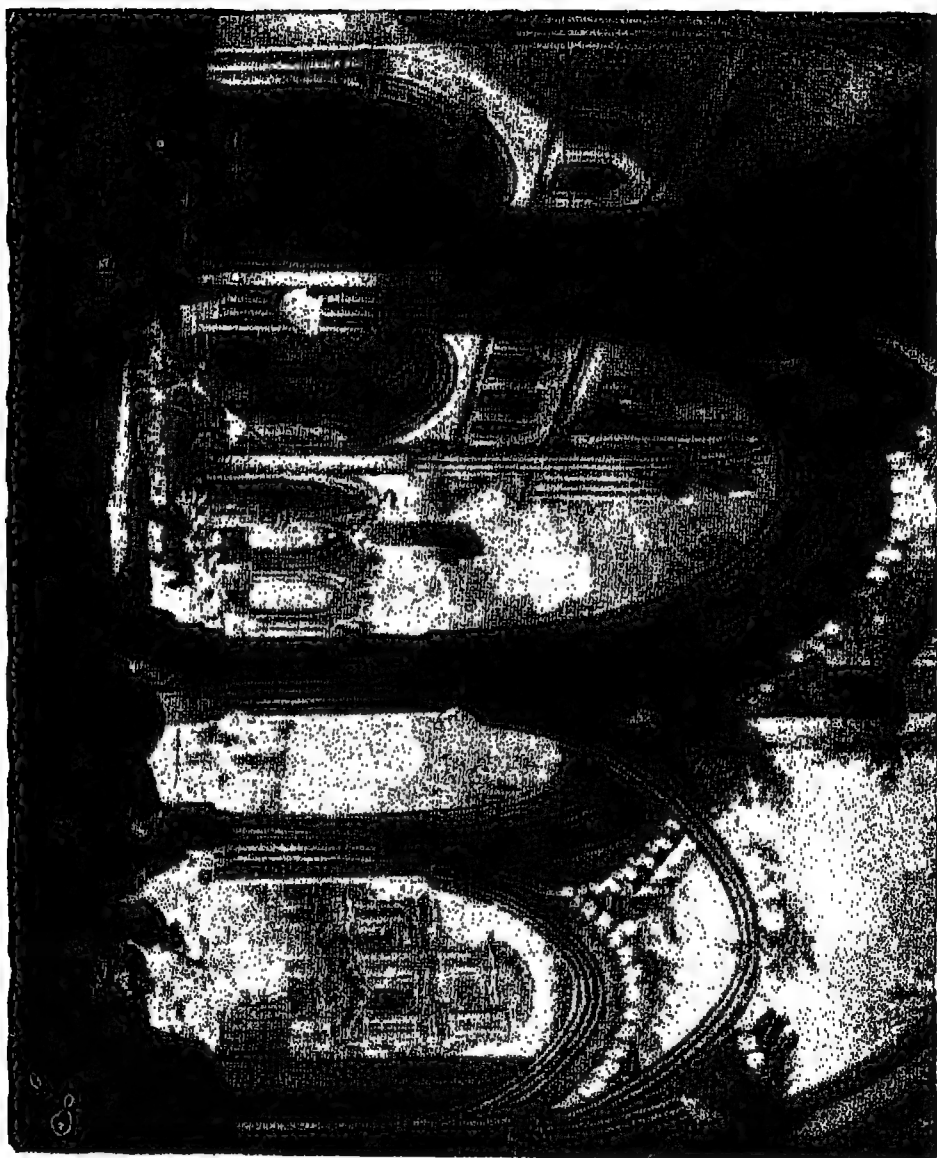
اللوحة الرابعة

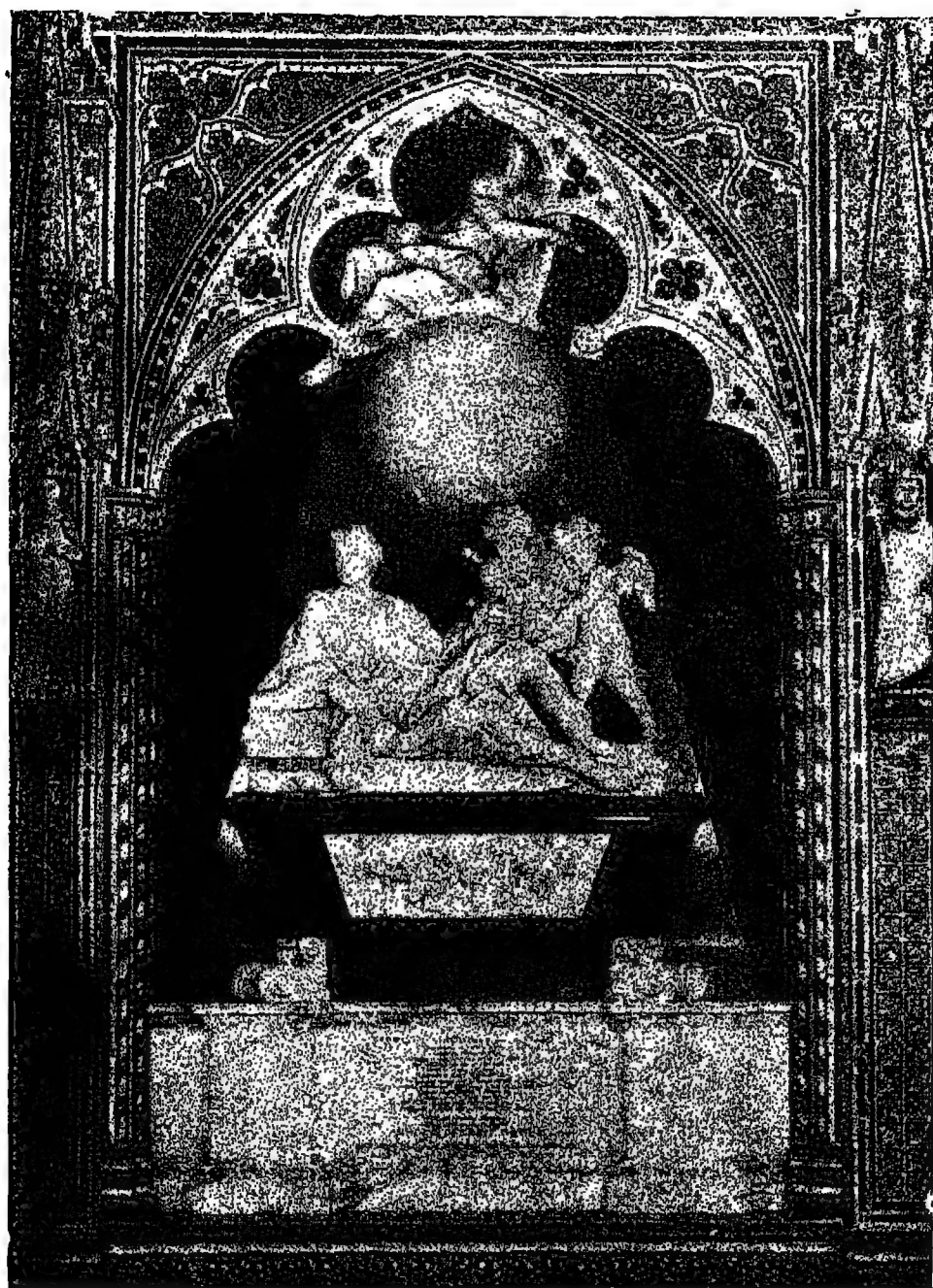


الرحلة الخامسة



اللوحه السادسة





اللوحة السابعة

فهرس

٩	الكنونة والصورة
٢٩	الدراسة الصحيحة للبشرية
٥٣	التأهية والاحاد
٧٣	انساق الطهية
٩١	الحرية والمساواة
١١٣	فلسفة التاريخ

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٤١٥٥

ISBN ٩ - ١٨٠٧ - ٠١ - ٩٧٧ -

